Nicetas, Bischof von Remesiana.

Eine litterarkritische Studie
zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Ernst Hümpel,
cand. theol.
aus
Borstorf (Kr.-Herzogt. Lauenburg).

Bonn
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi
1895.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535724_0092

Seiner lieben Mutter

und dem Gedächtniss seines theuren, früh heimgegangenen

Vaters

in

herzlicher Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.

Inhalt.

Seite

I. Einleitendes.

Vorbemerkung 1 (275)
Gegenwärtiger Stand der Nicetasfrage 2 (276)
Aufzählung der für die niceteischen Schriften in Betracht kommenden Handschriften und der auf ihnen ruhenden Ausgaben 5 (279)

II. Untersuchung der einzelnen Nicetas zugeschriebenen Traktate über

1. ihre Echtheit.

Unzweifelhaft echt niceteisch sind:
De ratione fidei und De spiritus sancti potentia.
Sie sind Theilschriften einer ursprünglich nur einen einzigen Tractat bildenden Ganzschrift 7 (281)
Muthmassliche Gründe der Trennung 15 (289)
Zeit der Scheidung 16 (290)
Ursprünglischer Titel der Ganzschrift 18 (292)
Explanatio symboli habita ad competentes.
Art der Symbolrede 19 (293)
Ihre Eintheilung 20 (294)
Erläuterungsmethode des zu Grunde liegenden Symboltextes 21 (295)
Dessen Konstituirung durch Hahn 21 (295)
Neuer Versuch einer Textrekonstruktion des niceteischen Symbols 22 (296)
Vielleicht oder entschieden unecht sind:
De diversis appellationibus domino nostro Iesu Christo convenientibus 41 (315)
De lapsu virginis consecratae 47 (321)
Verloren sind 5 bei Gennadius erwähnte Schriften 49 (323)
Anhang: Leserkreis und Anordnung der Traktatlitteratur nach Genn. 52 (326)

2. ihre Datirung auf Grund

innerer Indicien und 55 (329)
etwa vorliegender Abhängigkeit von anderen Schriftstellern 69 (343/416)

Seite

3. den Ort ihrer Abfassung.

Dieser ist nicht in Aquileja oder im Gebiet der durch anders geartete Bekenntnisse vertretenen occid. resp. orient. Kirchenprovinzen zu suchen, sondern 84 (431)

auf der Hämushalbinsel 92 (439)

4. ihren Verfasser.

Die civitas Romatiana ist gleich Remesiana . . . 93 (440)

Die Lebenszeit des Bischofs Nicetas von Remesiana nach Genn. 95 (442)

Dieser Bischof ist identisch mit dem von Paulinus Nolanus erwähnten Nicetas, Missionsbischof des Bessenvolkes 98 (445)

Diese Gleichsetzung billigen die niceteischen Schriften 112 (459)

III. Schluss.

Die Bedeutung des Nicetas als Missionar, Theolog und Schriftsteller . . . . . 114 (461)[1])

1) Da diese Abhandlung erstmalig in den „Neuen Jahrbb. für deutsche Theolog." Bd. IV H. 3 p. 275—343 und H. 4 p. 416—469 veröffentlicht worden ist, so sind neben den neuen fortlaufenden Seitenzahlen auch innenseitig die alten beibehalten worden.

Nicetas, Bischof von Remesiana.

Eine litterarkritische Studie zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols.

Von **Ernst Hümpel.**

Vorbemerkung.

Nachstehender Untersuchung ein Vorwort vorauf zu schicken, lag keine Veranlassung vor, solange der Verfasser des Glaubens lebte, mit einer Abhandlung über die Nicetasfrage ein bis dahin unbearbeitetes und unbebautes Gebiet zu betreten und unbekümmert um die Meinungen noch lebender Gelehrten eigene Ansichten vortragen zu können. Wurde sie doch ohne Kenntniss der Arbeit über Nicetas von Ferd. Kattenbusch in der Schrift „Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols“ Giessen 1892 begonnen und ihr Resultat, sowie es sich inzwischen gestaltet hatte, theils in ausführlicher Erörterung, theils in gedrängter Skizze niedergeschrieben. Die eigene Arbeit war mithin bereits ziemlich weit fortgeschritten, als Herr Prof. Dr. Th. Zahn (Apr. 1893) die Freundlichkeit besass, auf obige „Beiträge“ aufmerksam zu machen. Um jedoch nicht durch etwaige andersartige Darlegungen in meinem Urtheil beeinflusst zu werden, wurden sie vorläufig unbeachtet gelassen. So kam es, dass jenes Giessener Universitätsprogramm nach einer dasselbe betr. im Anfang Mai an Herrn Prof. Dr. F. Kattenbusch gerichteten Anfrage erst im Juni s. Js. mir zugeschickt wurde. Mit den Einzelergebnissen dieser Schrift mich gründlich auseinander zu setzen, bildete von da ab meine vorzüglichste Aufgabe. Hierbei sei dankbarst der vielfachen Anregungen gedacht, welche jener behufs eingehender Begründung der eigenen Anschauung entnommen wurden, wenn auch ein direktes Abhängigkeitsverhältniss zwischen beiden Abhandlungen nicht vorliegt. Bezüglich der nicht geringen Abweichungen in den Ergebnissen selbst freilich

braucht dies kaum besonders hervorgehoben zu werden. Allein betreffs des theilweise übereinstimmenden Facits möchte man vielleicht geneigt sein, eine gewisse Abhängigkeit der folgenden Untersuchung von der Arbeit K.'s anzunehmen.

Derartigen Vermuthungen von vorneherein den Boden zu entziehen, möge die Constatirung des wirklichen Sachverhaltes dienen.

Sehr lieb wäre es mir gewesen, wenn diese Arbeit früher der Oeffentlichkeit hätte übergeben werden können. Aber ungünstige Verhältnisse, deren Abänderung nicht in meiner Macht lag, haben ihren Abschluss und ihren sofortigen Druck gehindert. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass es gerade durch diese Verzögerung möglich wurde, die neueste Arbeit von Morin und die in der Behandlung unserer Frage vielfach weniger sicher auftretende zweite Veröffentlichung des genannten Symbolforschers eingehend zu berücksichtigen.

Schliesslich benutze ich sehr gerne die willkommene Gelegenheit, Herrn Prof. Dr. Th. Zahn für die liebenswürdige Bereitwilligkeit, mit welcher er mir bei der Beschaffung der einschlägigen Litteratur und einzelner Nachweise rathend zur Seite stand, sowie den übrigen H. H. Professoren, die mich freundlichst unterstützten und nicht minder den H. H. Beamten der Erlanger Universitätsbibliothek, besonders Herrn Oberbibliothekar Dr. Zucker, für die gütigst gewährte weitreichende Benutzung derselben auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

In dem Kampfe um das Apostolikum, welcher bis vor kurzem die ganze deutsche evangelische Christenheit in Aufregung versetzte, ist mehrfach in den pro et contra veröffentlichten Schriften der Mann einer flüchtigen Erwähnung gewürdigt worden, welcher bei der anerkannten Wichtigkeit seiner Explanatio symboli ad competentes habita für die Geschichte des Taufsymbols längst eine spezielle eingehende Untersuchung verdient hätte. Es ist dies der Bischof Nicetas von Remesiana[1]). Zwar

1) Aus der anlässlich dieses Kampfes erschienenen Litteratur sind mir drei Schriften bekannt geworden, welche des Bischofs Nicetas gedenken. Es ist dies einmal die Streitschrift von Prof. D. H. Cremer: Zum Kampf um das Apostolikum. Berlin 1892, p. 14 f., sodann die kleine Broschüre von D. Ad. Harnack:

hat der um die Erforschung der Geschichte des Symbolums hoch verdiente norwegische Gelehrte C. Paul Caspari seiner Zeit eine ausführliche Erörterung der Nicetasfrage in Aussicht gestellt [1]); allein eine Abhandlung über diesen Gegenstand ist, so sehr im übrigen gerade dieses Forschers Scharfsinn und besonnenes Urtheil die nicht geringen Schwierigkeiten dieser Untersuchung zu überwinden und eine definitive Entscheidung in dieser Frage herbeizuführen im Stande gewesen wäre, nie veröffentlicht worden. Freilich sind wir neuerdings in der glücklichen Lage, auf Grund einer kurzen Abhandlung des „auf Casparis Schultern stehenden" gelehrten Symbolforschers, des Herrn Prof. D. Ferdinand Kattenbusch, den Bischof Nicetas in mancher Beziehung, speziell nach der Seite seiner litterarischen Bedeutung hin, besser würdigen zu können, als es bis dahin der Fall war [2]). Indessen man wird sich doch schwerlich bei einem Forschungsergebnisse beruhigen wollen und dürfen, welches wohl eine annähernd richtige Fixirung seiner Schriftstellerperiode enthält, auf eine klare Bestimmung über seinen Bischofs- und Wohnsitz aber entgegen allen geschichtlichen Zeugnissen des Alterthums verzichtet.

Nach wie vor ist also der Bischof Nicetas eine „ziemlich dunkle Gestalt", über deren persönliche wie

---

Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum. Leipzig 1892. (Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 3), in welcher sich der Verfasser p. 12 folgendermassen äussert: „Auf die mir wohlbekannte Auslegung des Nicetas von Romatiana bin ich nicht eingegangen, weil ich weder über die Zeit, noch über den Ort dieses Bischofs ein Urtheil besass", und endlich die inhaltsreiche Schrift von Prof. D. Theodor Zahn: Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. Erlangen und Leipzig 1893, p. 88, A. 1.

1) S. P. Caspari: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1869, Bd. II, p. 203, A. 87.

2) S. D. Ferdinand Kattenbusch: Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols im Giessener Universitätsprogramm vom J. 1892 p. 34—52.

historische Verhältnisse wir durchaus nicht in dem Masse orientirt sind, als es für das geschichtliche Verständniss und die richtige Würdigung des in Rede stehenden kirchlichen Amts- und Würdenträgers nöthig und nach unserer auf gute Gründe sich stützenden Ueberzeugung auch möglich erscheint. Immer lagert noch über seinem Leben und Wirken ein mysteriöses Dunkel, welches die historische Forschung unseres Erachtens wohl zu lichten im Stande ist. Sie wird dies aber nur leisten können, wenn sie mehr als bisher eine gewissenhafte und genaue Prüfung aller über die Träger des Namens Nicetas oder eines ähnlich lautenden Namens aus dem Alterthume stammenden und in der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion zum grössten Theile bereits bekannten, aber ungenügend erörterten Nachrichten vornimmt.

Gewiss wird die litterarkritische Untersuchung der niceteischen Schriften stets die sichere Grundlage für die Behandlung der Nicetasfrage bilden müssen, aber ihr wird sofort eine eingehende Erörterung der Berichte des Alterthums von der soeben genannten Qualität zu folgen haben. Nur so können wir endlich in der Frage ein klares Urtheil gewinnen, welche Notizen anderer Schriftsteller über Männer eines gleichen oder ähnlichen Namens mit Fug und Recht zur Klarstellung des Lebens und Wirkens unseres Bischofs herangezogen und verwerthet werden dürfen. Verfahren wir in vorliegender Abhandlung nach diesen Gesichtspunkten, so dürfen wir die Hoffnung hegen, einige vielleicht nicht unwichtige Beiträge zur Vervollständigung des aus der litterarkritischen Untersuchung gewonnenen Bildes zu erhalten und demgemäss ein umfassenderes geschichtliches Verständniss seiner Person anzubahnen.

Bevor wir mit der litterarhistorischen Untersuchung des niceteischen Schriftthums beginnen, möge es gestattet sein, ihr einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über die verschiedenen Handschriften und die auf ihnen ruhenden Ausgaben behufs besserer Orientierung für das Folgende vorauf zu schicken.

Die Zeit ist noch nicht lange entschwunden, wo man von den Schriften des Nicetas keine Spur besass. Erst im Jahre 1799 wurde der codex Chisianus (A. VI. 184 membr. 4 saec. XIV) und in ihm die Explanatio symboli des Nicetas aufgefunden. Auf Grund dieses Codex erschien im selben Jahre die erste Ausgabe der Explanatio symboli (opera Stephani Cardinalis Borgiae, Patavii 1799), welcher in kurzen Zwischenräumen zwei weitere folgten. Die eine, von Prosdocimus Zabeo veranstaltet, bildete den Anhang zu dessen 1803 erschienenen Dissertation: Explanationem symboli, quae prodiit Patavii anno 1799, tribuendam probabilius esse S. Niceae Dacorum episcopo quam B. Nicetae episcopo Aquileiensi[1]). Die andere wurde von Petrus Braida unter dem Titel: Sancti Nicetae Episcopi Aquileiensis opuscula duo etc. zu Udine 1807 veröffentlicht.

Während die aufgeführten Editionen sich auf den c. Chis. als die allein vorhandene Handschrift stützten und deswegen nur die Explanatio symboli enthielten, bezeichnen diejenigen des durch Auffindung und Veröffentlichung bisher unbekannter Codices rühmlichst ausgezeichneten Cardinals Angelo Mai einen bedeutenden Fortschritt. Wie schon der Titel der ersten Ausgabe: S. S. Episcoporum Nicetae et Paulini scripta ex Vaticanis codicibus edita. Accedit eiusdem S. Nicetae opusculum aliud Chisiani codicis emendatum vom J. 1827 andeutet, gehen die drei neu entdeckten Traktate des Nicetas De ratione fidei allocutio[2]), De spiritus sancti potentia und De diversis appellationibus domino nostro Jesu

---

1) Leider habe ich diese Abhandlung nicht bekommen können. Ich bedaure es um so mehr, als Zabeo, den ich nur aus Braida's umfangreicher Dissertatio in S. Nicetam (cf. Migne: Patrol. s. l. Bd. LII, p. 875—1134) kenne, zu demselben Resultat gekommen zu sein scheint, wie die folgende Untersuchung. (cf. das Proloquium Braida's zu seiner Dissertatio ib. p. 875.)

2) Das Wort allocutio steht bei Mai in der sogleich zu nennenden zweiten Ausgabe nicht mehr im Titel dieser Schrift. Fehlt es in der Handschrift?

Christi convenientibus auf einen c. Vatic. zurück, welcher dem saec. XV angehört und einer viel älteren, jetzt nicht mehr vorhandenen Handschrift entstammt[1]). Dagegen enthält die vaticanische Handschrift über die Explanatio nichts. Einen in mancher Beziehung verbesserten Abdruck stellt die Textesrecension der niceteischen Schriften dar, welche, in die Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita tom. VII aufgenommen, in Rom 1833 erschien[2]). Die letzte Gesammtausgabe der bis dahin entdeckten Nicetaslitteratur enthält das grosse Sammelwerk von Migne[3]). Sie repräsentirt einen einfachen Abdruck der letzten Mai'schen Ausgabe.

Seitdem sind weder bisher verlorene Schriften des Nicetas aufgefunden und herausgegeben, noch ist es gelungen, auf Grund genauer Vergleichung mit anderen Manuskripten, den Text aller vorhandenen kritisch zu behandeln. Bildet doch für die drei von A. Mai edirten immer noch der cod. Vat. die einzige Handschrift. Dagegen sind freilich für die Konstituirung des Textes der

---

1) Von dem c. Vatic. handelt ausfürlich A. Mai in der Praef. p. VII f. Vgl. z. B. folg. Stelle: Codex hic vaticanus haud vetus est (veluti ne ille quidem chisianus ex quo symboli explanatio manavit) pertinetque ad XV saeculum, sed tamen sine dubio ex aliquo pervetere exscriptus fuit, id quod satis demonstrat ratio antiqua incipiendi claudendique libros, nempe sollemnes formulae etc.

2) S. das. p. 314—340. Vgl. a. die Praef. der betr. Ausg. p. VI: Haec ego tria opuscula (nämlich die dort genannten) anno 1827 primus edidi; nunc autem emendatiora restituo. Von der Explanatio heisst es: Editum fuerat hoc opusculum ex unico chisiano codice; quo iterum ego collato, multo emendatius recudi. Zugleich sind hier, wie schon in der ersten Edition die „von Denis in „„Codd. mss. theol. Biblioth. Palat. Vindob.““ Vol. II P. III p. 2042 ff. (s. Caspari: K. Anekd. p. 341 f. N. 2) herausgegebenen Fragmente“ (aus einem Codex Palat. Vindob. lat. 1370, welcher dem saec. X angehört) angeschlossen. Der Zweck, welchen A. Mai mit dieser Zusammenstellung der niceteischen Schriften verfolgt, ist: ut omnes, quae supersunt, Nicetae reliquias coniungerem.

3) Vgl. Migne: Patrol. ser. lat. tom. LII. p. 847—876.

Explan. neben dem cod. Chis. von Caspari noch fünf weitere codd. benutzt, welche „alle aus dem zwölften Jahrhundert stammen und nur Copien einer älteren Handschrift sind, wie daraus erhellt, dass sie wesentlich denselben Text bieten und einem Lande (Ober- und Niederösterreich) und einer Zeit angehören“[1]). Es versteht sich demnach von selbst, dass wir bei der litterarkritischen Behandlung der Expl. nur den Text, wie Caspari ihn gegeben hat[2]), zu Grunde zu legen haben, während wir bezüglich der übrigen Schriften am besten auf Mai's zweite Ausgabe rekurriren.

Damit treten wir in die Untersuchung der einzelnen niceteischen Schriften selbst ein. — Machen wir den Anfang mit der Schrift De ratione fidei![3]) Sie enthält, wie das bereits die Uebergangsformel von der Einleitung zur eigentlichen Ausführung ankündigt[4]), den Nachweis, dass der Sohn mit dem Vater desselben Wesens, derselben Substanz sei[5]) und daher jede gegentheilige Anschauung als „Schmähung“ des Glaubens zu gelten habe. Wie ist mit diesem Inhalt der Titel der Schrift in Einklang zu bringen? Nach der Ueberschrift handelt sie von der Rationalität des Glaubens. Der Ausdruck fides bezeichnet an unserer Stelle nicht sowohl den Glauben im subjektiven Sinn, die fides, qua creditur, also den Glauben als innerliche Grösse, sondern, wie insbesondere der Anfang des Traktates selbst zeigt[6]), nach welchem der Glaube

1) S. P. Caspari: K. Anecd. a. a. O.

2) S. P. Caspari: K. Anecd. p. 341—360.

3) S. A. Mai: Scriptor. vet. nova coll. tom. VII p. 314—318.

4) N. coll. p. 316: Sed offendit aliquantos haec ipsa professio, qua creditur, filium eiusdem esse substantiae et per culumnias professio sancta torquetur.

5) Vgl. Th. Zahn: Marcell v. Ancyra. Gotha 1867 p. 10 ff., wo über die ursprüngliche Bedeutung des nicänischen ὁμοούσιος ausführlich gehandelt ist.

6) N. coll. p. 314: Renatis hominibus per fidem, et sanctificatis secundum evangelii formam in nomine patris et filii et spiritus sancti et per hanc confessionem regnum caeleste sperantibus, nihil magis utile esse dixit apostolus, quam ut his bonorum sit operum cura.

an den dreieinigen Gott nur insofern die Hoffnung auf das himmlische Reich vermittelt und begründet, als er auch als Bekenntniss des Mundes (confessio) eine greifbare objektive Grösse ist, vielmehr den ins Wort gefassten Glauben, das Glaubensbekenntniss. Bedenken wir ferner, dass fides im Munde eines kirchlich katholischen Schriftstellers, zumal wenn es, wie hier in der Ueberschrift, ohne jeglichen erweiternden Zusatz sich findet, nur den Glauben an den dreieinigen Gott, an Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den heiligen Geist meinen kann — eine Auffassung, welche in der eben citirten Stelle eine directe Bestätigung findet —, so fragen wir mit Recht, wie die vorliegende Schrift zu einem Titel kommt, welcher mit dem Inhalt in auffälligem Widerspruche steht. Soll wirklich die Rationalität des Glaubens im objektiven Sinne, also des trinitarisch gegliederten Glaubensbekenntnisses, einer Behandlung unterworfen werden, so darf man die Erwartung zum voraus hegen, dass dann auch alle drei Artikel mindestens in die Erörterung hineingezogen werden. Das ist aber bei der Schrift De ratione fidei in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs der Fall. Zwar findet man, dass der erste und zweite Artikel eine, wenn auch nur kurze, Behandlung erfahren, aber wo bleibt die Betrachtung über den dritten? Kurz, die Ueberschrift passt in ihrer uneingeschränkten Allgemeinheit nicht zu dem speziellen Inhalt und musste, wenn sie gegründeten Anspruch auf Richtigkeit erheben will, in Uebereinstimmung mit dem von dem vorliegenden Traktat behandelten Gegenstand eine Einschränkung durch einen speziellen Zusatz erhalten, sodass sie etwa gelautet hätte De ratione fidei in deum patrem et in Jesum Christum, filium eius. Da eine solche und ähnliche determinirende Erweiterung des Titels fehlt, so weist schon die Ueberschrift über den engen Rahmen des jetzigen Libellus hinaus und hin auf eine Behandlung auch des dritten Artikels, die, wenn sie nicht vorhanden wäre, als ausgefallen und verloren gegangen postulirt werden müsste. Dies hat um so mehr zu geschehen, als er von vorne

herein auf eine Darlegung über alle drei Artikel angelegt zu sein scheint.

Bereits der Anfang des Traktates reflektirte, wie wir sahen, auf die trinitarisch bestimmte fides. Im weiteren Verlauf des Kampfes, welchen Nicetas kurz nach jener Erklärung gegen die homines, qui dum alta sapere conantur, nec humilia intelligere permittuntur eröffnet, tadelt er hauptsächlich das an ihnen, dass sie de qualitate mysterii eius (scil.: conditoris et fabricatoris dei) disputant, dicentes: quantus pater? qualis filius? cuiusmodi spiritus sanctus?[1]) Ja, die Behauptung des Sabellius, dass die Trinität nicht eine wesentliche, sondern nur eine Trinität des Namens und der Bezeichnung sei, erscheint ihm einfach als thöricht[2]). Nicht minder ist ihm Arius zuwider (Arrius, Schreibweise der Handschrift?), und zwar aus dem Grunde, weil er das Wort Gottes nicht zu seinem Rechte kommen liess, welches die Trinität überall klar und deutlich bezeugt[3]). Wenn aber der Autor sich in der näheren Ausführung seiner Gedanken dem eigentlichen Thema des Traktates, nämlich der Bestimmung des Verhältnisses des Vaters zum Sohne, zuwendet und demgemäss die bisher beobachtete Rücksicht auf den heiligen Geist völlig aus dem Auge lässt, so lehrt doch der Schluss deutlich, wie wenig er geneigt ist, die in der Einleitung zwischen den drei Personen der Gottheit angenommenen Relationen zu lockern oder gar zu verleugnen[4]).

Demnach stellt sich der Sachverhalt so dar, dass zwar die Ueberschrift De ratione fidei mit zwingender Nothwendigkeit eine Ergänzung der so betitelten Schrift insofern erfordert, als sich nach ihr an die Darlegung

---

1) Cf. ibid. p. 314.

2) Cf. ibid.: Et quidem taceo de Sabellio patripassiano, qui stulta praesumptione ausus est dicere, ipsum esse patrem, qui est filius; ipsum etiam esse spiritum sanctum: et nomine tantum esse trinitatem, non etiam veritate; nec personis subsistere, sed sola nuncupatione.

3) Cf. N. coll. p. 315.

4) Cf. ibid. p. 318.

über das Verhältniss von Vater und Sohn zu einander noch eine Erörterung über die Beziehungen beider zum heiligen Geist anschliessen musste, dass aber letztere trotz der steten Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist, welche die dritte Person in der Gottheit von vorne herein als einen neben Vater und Sohn völlig gleichberechtigten Gegenstand seiner Auseinandersetzungen erscheinen lässt, in dem Rahmen dieses Traktates nicht mehr erfolgt. Will man also nicht annehmen — und dazu haben wir weder Grund noch Veranlassung — dass der Titel ohne jegliche genügende Rücksicht auf den Inhalt der Schrift gewählt sei, und dadurch sei es den Verfasser, sei es einen späteren Abschreiber, der ihr etwa denselben verlieh, zu einem gedankenlosen Menschen stempeln, so wird man zugeben müssen, dass De rat. fid. in der jetzt vorliegenden Gestalt ein Torso ist. Ja gesetzt, jene Annahme wäre richtig, welche aus der Gedankenlosigkeit des Verfassers oder eines späteren Abschreibers die Diskrepanz zwischen Titel und Inhalt erklären will, so blieben doch immer noch die Nebenordnung des Geistes neben den Vater und den Sohn und seine Ausschliessung von jeglicher Behandlung gewichtige Momente, um die Unvollständigkeit dieses Traktates zu behaupten. Denn was führte den Verfasser dazu, in einer Schrift, die von Anfang an nur zum Erweis des Satzes, dass der Vater und der Sohn gleichen Wesens sind, geschrieben war, den heiligen Geist in einem Athemzuge als völlig selbstständige Grösse neben jenen zu nennen? Wir müssten wirklich in dem Autor einen Skribenten sehen, der, etwa unter dem Einflusse der trinitarischen Formel stehend, sie nun auch überall da anwendet, wo sie keine Berechtigung hat. Dem widerspricht völlig das Bild, welches wir von ihm aus seinen Schriften gewinnen. Nein, begreiflich wird der stete Rekurs auf die trinitarische Wesensbestimmtheit Gottes doch erst dann, wenn es schon beim Beginn der jetzigen Schrift De ratione fidei in des Verfassers Absicht lag, der Behandlung der kirchlichen Anschauung vom Vater und vom Sohne eine solche

über die kirchliche Ansicht vom heiligen Geiste folgen zu lassen.

Weist somit Name wie Inhalt von De rat. fid. über sich selbst hinaus und hin auf eine Behandlung des dritten Artikels, so fragen wir billig, ob wir sie unter den bisher aufgefundenen Schriften des Nicetas noch besitzen. In der That liegt eine solche vor in dem De spiritus sancti potentia betitelten Libellus, welcher im codex Vatic. direkt auf den soeben untersuchten folgt. Dass wir in ihm wirklich die Ergänzung des vorerwähnten zu sehen haben, und ferner, dass De rat. fid. und De spir. sancti pot. zu einem einzigen Werke etwa unter der Bezeichnung De rat. fid. oder einer jener ähnlichen verbunden ursprünglich nur eine Schrift gebildet haben, für diese Annahme sprechen gewichtige Gründe.

Zunächst bietet nämlich der Traktat De spir. sancti pot. diejenige Darlegung dar über den heiligen Geist, welche wir nach dem Vorigen vermissen mussten. Giebt sie doch eine Erörterung und Auseinandersetzung über ihn derart, dass sie überall bestrebt ist, den Zweifeln, die über seine Gleichwesenheit mit dem Vater und dem Sohne erwacht sind, entgegenzutreten und die innere Folgerichtigkeit des christlichen Glaubens an den heiligen Geist als eine neben dem Vater und dem Sohne völlig gleichberechtigte und im Bekenntniss mit ihnen aufs engste verbundene Grösse[1]) zu erweisen. Vereinigen wir also De rat. fid. und De spir. sancti pot. zu einer Schrift, so entsteht ein derartig zusammenhängendes und einheitliches Werk, wie es nicht einheitlicher gedacht werden kann. Wir werden an unserer Stelle diese Behauptung nicht durch eine genaue Analyse des Gedankenganges beider Schriften ausführlich beweisen, da sich ihre Richtigkeit

1) Cf. N. coll. p. 319: Et licet temerarium sit, de hoc disputare, qui patri et filio in confessione sociatur secundum domini traditionem et nostram in baptismo confessionem, tamen quia multi diversa sentiunt, et ratio a nobis inquiritur, necessario reddenda est, nec aliunde reddenda, nisi ex divinarum fontibus scripturarum.

ohnehin bei nur flüchtiger Lektüre desselben aufdrängt. Nur darauf sei in Kürze aufmerksam gemacht, wie sich der Gedankenkomplex der Einleitung von De rat. fid. in den Schlussbemerkungen zu De spir. sancti pot. wiederspiegelt und somit das Ende zum Anfang, alles Dazwischenliegende zu einer einzigen fortlaufenden Ausführung harmonisch zusammenschliessend, zurückkehrt.

Wie nach dem Anfang die Wiedergeburt durch den trinitarisch bestimmten Glauben vermittelt wird, so heisst es im Schlusse: Quare autem fideles non honorificent integre trinitatem, ad quam pertinere confidunt, cuius nomine se renatos, cuius vocabulo se nominari gloriantur? Aber wenn dort die Thesis, dass das Bekenntniss, vermittelst dessen die gläubigen Leser auf das himmlische Reich hoffen, trinitarisch determinirt sei, mit Rücksicht auf den zu führenden Nachweis nur die Form einer kurz gefassten Aussage hatte, so kommt dagegen hier am Schlusse, wo der Leser den ganzen Gang der Argumentation über die Berechtigung des kirchlichen Glaubens an den dreieinigen Gott überschauen kann, dieser Gedanke mit fast ausschliesslichem Vorwalten des Begriffs der Trinität zu seinem vollen Recht[1]). Ja, auch die dort aufgestellte Behauptung, dass für die durch den Glauben wiedergeborenen Menschen nichts nützlicher sei, als bonorum operum cura, und die sogleich sich anschliessende, gegen die homines, qui per curiositatem et quaestiones inutiles curam bonorum operum praetermissuri erant[2]) gerichtete Ausführung, bleibt nicht unberücksichtigt. Denn so beginnt der Schlusssatz: Et deinceps pacem et dilectionem sectantes bonis semper operibus habundemus etc.[3]). Wenn aber in den einleitenden und abschliessenden Erörterungen von zwei jetzt als selbständige Traktate vorliegenden Schriften solche signi-

1) Der Ausdruck trinitas, der vorher in beiden Schriften nur äusserst selten angewandt wurde, wird in dem letzten Schlussabsatz p. 329 nicht weniger als fünfmal kurz hintereinander gebraucht.

2) Cf. N. coll. p. 314.

3) Cf. ibid. p. 329.

fikante Real- und Verbalparallelen sich finden, sollte es dann wohl wahrscheinlich sein, dass diese abschliessenden Ausführungen nur den Inhalt von De spir. sancti pot. und nicht vielmehr auch den von De rat. fid. rekapituliren? Das Urtheil, dass der Schluss nur die in ersterem Traktat niedergelegten Aussagen zusammenfasse, wäre richtig, wenn sich in ihm mindestens das Interesse des Verfassers als das vorherrschende aufzeigen liesse, die Trinität und nicht bloss die kirchliche Ansicht vom heiligen Geist, vor der Zweifelsucht vieler seiner Zeitgenossen zu rechtfertigen[1]). Aber von einem solchen Bestreben ist nichts zu merken. Vielmehr verweilt sein Interesse, wie bereits oben dargethan, bei der kirchlichen Anschauung vom heiligen Geist[2]), aber nur insoweit, als er neben Vater und Sohn ein völlig selbständiges Glaubensobjekt der christlichen Gemeinde ist. Vater und Sohn werden in letzterer Schrift überhaupt nur in den Bereich der Erörterung hinein gezogen, sofern nämlich nachgewiesen wird, wie deren Werke, Eigenschaften und die ihnen gebührende Verehrung und Anbetung auch dem heiligen Geiste eignen und zukommen[3]), und ferner, wie diese Identität für ihn den Anspruch auf das Prädikat der Göttlichkeit[4]) begründet. Demgemäss ist es durch nichts vorbereitet, sieht man nur auf den Inhalt der Schrift De spir. sancti pot., wenn der Schluss derselben mit einem Male die fides integrae trinitatis so sehr in den Vordergrund

1) Cf. ibid. p. 319: Sequitur, ut quid de tertia persona, id est spiritus sancti, sentiam, pro captu mentis exponam: siquidem de hoc vel maxime dubitare multos intelligo.

2) Vgl. ausser dem soeben citirten Anfang der Schrift De spir. sancti pot. (s. vor. A.) die in dieser Beziehung sehr instruktive, auf die revocatio ad propositum: Ad propositum igitur redeamus, folgende Propositio thematis: In nicaeno tractatu positum est secundum symboli formam: „credimus et spiritum sanctum".

3) Cf. N. coll. p. 327: Faciam itaque recapitulationem dicturus etc. etc. In diesem Abschnitt ist zugleich die Partition und der Gedankengang des Traktats mitgetheilt.

4) Cf. ibid. p. 327: . . . . . frustra illi nomen divinationis negatur.

der Betrachtung rückt, wie es hier geschieht. Erklärlich ist es doch nur, wenn die hier verwertheten Gedanken, welche ihre Erklärung nicht in ihr finden, in einer Abhandlung, die der in Rede stehenden sachlich vorauf liegt, schon vorbereitet und ausführlich dargelegt sind. Dies ist in der Schrift: De rat. fid. geschehen. Und darum ist, soll anders der Schluss nicht ein ungelöstes Räthsel bleiben, die Annahme gerechtfertigt, dass in ihm nicht das Ende der Theilschrift De spir. sancti pot., wohl aber eines Traktates vorliegt, welcher durch die Zusammenfügung von De rat. fid. mit De spir. sancti pot. entsteht.

Diese Annahme wird zur zweifellosen Gewissheit erhoben durch die Thatsache, dass der zuletzt besprochene Traktat überhaupt nicht als ein für sich selbständiges Ganze auftritt, sondern, indem er sich an eine vorauf gegangene Ausführung von bestimmter Qualität anlehnt, sich als den Theil eines grösseren Ganzen betrachtet wissen will. Diese Schrift beginnt nämlich mit einem Satze, welcher jedem Leser sofort als befremdlich auffallen muss[1]). Ist es denkbar, dass eine völlig unabhängige und selbständige Schrift sich bei ihrem Leserkreise mit der Formel: Sequitur, ut einführt? Und angenommen, es wäre möglich, setzt nicht die angekündigte „allgemeinverständliche Auseinandersetzung seiner Anschauung von der dritten Person, nämlich dem heiligen Geiste", eine Darlegung über die beiden ersten Personen voraus? In der That nur als Theil eines Ganzen und zwar des Ganzen, dessen vor unsere Abhandlung fallender Abschnitt eine Darlegung der kirchlichen Ansicht vom Vater und dem Sohne repräsentirt, ist die Schrift De spir. s. pot. zu begreifen. Die beiden libelli bildeten also anfänglich nur einen einzigen Traktat. Und für diesen ist De rat. fid. nach unserer früheren Erklärung ein völlig entsprechender Titel[2]).

1) Vgl. ob. p. 287 A. 1.

2) Damit ist der Vermutung der Boden entzogen, dass die jetzige Theilschrift De rat. fid. „mit dem dritten von Nicetas „sex libellis instructionis ad baptismum", der bei Gennadius, „De scrip-

Ueber die bei dem Auseinanderfallen oder der Scheidung der Ganzschrift in zwei Sondertraktate wirksamen Motive lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, die bei dem Mangel an allen positiven Anhaltspunkten über den Werth von Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus kommen. So mag ein Grund für die Theilung in dem am Ende der jetzigen Theilschrift De rat. fid. sich findenden Schlusse liegen, der, falls er ursprünglich und nicht erst nach vollzogener Scheidung zu ihr von einem späteren Abschreiber aus dem Grunde hinzugefügt worden ist, um ihr einen augenfälligeren Abschluss[1]) zu verleihen, was ja sehr wohl denkbar obwohl wenig wahrscheinlich wäre, den Anschein erwecken konnte, als ob hier eine peroratio zu einer bereits vollständigen Abhandlung vorlag, und so die erste Veranlassung dazu bot, die ganze Schrift in zwei selbständige Theile zu zerlegen. Vielleicht endigte gerade an dieser Stelle nach mitgetheiltem Schluss in einer älteren uns nicht mehr bekannten Handschrift ein Blatt, während auf dem folgenden die weitere Erörterung mit: Sequitur ut etc. einsetzte. Fielen die Blätter einer und derselben Handschrift durch irgend einen Zufall später hier auseinander, was bei der Sitte der alten Skribenten, mitunter auf einzelnen Blättern zu schreiben und sie dann erst zusammenzunähen oder zu leimen, je nachdem das Blatt aus Pergament bestand oder nicht[2]), leicht möglich war, so ergab sich die Nothwendigkeit, eine neue Ueberschrift für den zweiten abgetrennten Theil zu suchen. Diese bot sich in der unten citirten Stelle dar[3]), sei es nun, dass

---

torr. ecclesiast." c. 22, den Titel „De fide unicae maiestatis" führt, identisch ist". Vgl. P. Caspari: K. Anecd. p. 341 f. A. 2 Schluss; ders.: Alte und neue Quellen, Christiania 1879 p. 299 A. 65 Schluss (auf p. 301) u. a. a.

1) Cf. N. coll. p. 318: Haec pauca ad vicem commentarioli, quia vobis scribi postulastis, negare non potui. Confido, quia fidelibus animis, etsi brevia sunt, plenam poterunt praestare laetitiam dei.

2) Cf. Wattenbach: Das Schriftwesen im Mittelalter. 2. Aufl. p. 324.

3) Cf. N. coll. p. 326: Sed forsitan haec mitia et bona non

dieser Titel schon früher als eine den Inhalt der Ausführungen über den heiligen Geist charakterisirende Glosse gleich am Rande zu Anfang der jetzigen Theilschrift De spir. sancti pot. stand[1]) und somit gar leicht zur Ueberschrift selbst gewählt werden konnte, sei es, dass er erst später aus ihr entlehnt und an die Spitze der Erörterung über den heiligen Geist gesetzt wurde. Dabei blieb man sich freilich dessen nicht bewusst, dass für den ersten Theil die frühere Gesammtüberschrift De rat. fid. kein passender Titel mehr sei.

Die Zeit, in welcher sich etwa die Teilung der Ganzschrift in die beiden Theilschriften De rat. fid. und die Darlegung über die Person[2]) des heiligen Geistes vollzogen hat, lässt sich nur ganz im allgemeinen bestimmen. Soviel dürfte indessen feststehen, dass sie einerseits nach der Mitte des 6. und andererseits spätestens vor dem Ende des 11. Jahrhunderts eingetreten ist. Für die Festsetzung des terminus a quo kommt nämlich eine Stelle in der Schrift Cassiodors: De instit. div. litterarum c. 16 in Betracht, einer Schrift, die nach seinem 540 erfolgten Eintritt in das Kloster zu Vivarium etwa um die Mitte des 6. Jahrhunderts geschrieben sein mag[3]). Bei Gelegenheit einer Aeusserung über diejenigen Theologen, „welche in ihren Schriften ehrfurchtsvoll über die heilige Dreieinigkeit gehandelt haben", fährt Cassiodor mit Bezug auf die in Rede stehende Schrift des Nicetas fort: „Wenn sich aber jemand über den Vater, Sohn und

---

excitant animum ad intelligendam potentiam spiritus sancti; pauca de terribilibus proferamus.

1) Die Gewohnheit, kurze Inhaltsangaben an den Rand der Handschriften zu setzen, ist sehr alt. Schon Hieronymus erwähnt sie ep. LVII (opp. I p. 306 ed. Vall.) mit folgenden Worten: Feci quod voluit, accitoque notario raptim celeriterque dictavi; ex latere in pagina breviter adnotans quem intrinsecus sensum singula capita continerent". Vgl. Wattenbach a. a. O. p. 286 f.

2) Potentia gleich persona; cf. die Bemerkung von A. Mai: Nov. coll. p. 319 A. 1.

3) Nach A. Franz: Cassiodorius p. 47 ist dies Compendium der biblischen Einleitungswissenschaft um 544 verfasst.

heiligen Geist durch eine kurze Skizze orientiren und sich nicht vielmehr durch zeitraubende Lektüre ermüden will, der möge das Buch des Bischofs Nicetus[1]) lesen, welches jener über den Glauben abgefasst hat“[2]). Demnach lag Cassiodor das ganze Werk des Nicetas und zwar noch ungetheilt vor. Sieht er doch in der von jenem „über den Glauben“ verabfassten Schrift eine einheitliche Erörterung über den Vater, Sohn und heiligen Geist[3]). — Andererseits stehen uns für die Fixirung des Zeitpunktes, bis zu welchem sich die Theilung vollzogen haben muss, zwei Zeugnisse zur Verfügung. Es sind dies ein zu Ende des 11. Jahrhunderts (a. 1093) von einem sonst unbekannten Kleriker Henricus an einen gewissen Stephanus geschriebener Brief, welchen Montfaucon veröffentlicht hat und das vielleicht noch ältere Zeugniss des laureshamensis bibliothecae catalogus (saec. X). Beide Nachrichten kennen nur noch Theilschriften, jedoch mit dem Unterschiede, dass der Kleriker Henricus die Titel mittheilt, welche sich auch im cod. Vatic. finden[4]), während der Katalog genannter Bibliothek zwei Ueberschriften giebt, welche völlig singulär dastehen, nämlich liber Niceti de aequalitate dei patris et dei filii, lib. I. et eiusdem de spiritu sancto; in uno codice[5]). Somit muss die Scheidung

1) Bei der Willkür, mit welcher spätere Schriftsteller oft die Namen modifiziren, kann es nicht auffallen, wenn hier eine neue Form für den Namen unseres Bischofs auftaucht.

2) Cf. Cassiodorii opera omnia edid. J. Garetius Rotomag. 1679 tom. II p. 549 und Migne, Patrol. ser. lat. tom. LXX p. 1152.

3) Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Theilschriften und deren Identität mit dem von Cassiod. erwähnten Traktat behauptet auch G. Morin in seinem beachtenswerthen Aufsatz Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum“, welchen die Revue bénédictine XI Jahrg. 1894 Heft 2 mittheilt; s. das. p. 65.

4) Cf. Bernard de Montfaucon: Diarium Italicum Paris 1702 p. 84 und G. Becker: Catalogi bibliothecarum antiqui. Bonn 1885 p. 160 (sub nro. 11). Sollte etwa der cod. miscellus bibliothecae pomposiani Benedictinorum coenobii die Handschrift sein, auf welche der Vaticanus zurückgeht? Vgl. übrig. G. Becker a. a. O. p. 108 (s. nro. 370).

5) Vgl. auch für das Gesagte: A. Mai: Nicetae et Paulini scripta. Praef. p. VI f.

der niceteischen Schrift: De fide in zwei Theile mindestens im 10. Jahrhundert erfolgt sein.

Bevor wir uns von dieser Schrift des Nicetas abwenden, haben wir noch die Frage zu untersuchen, welches wohl ihr ursprünglicher Titel gewesen sein mag für den Fall, dass von Anfang an überhaupt ein solcher existirte. Gehen wir also von den ältesten Gestaltungen desselben zu den jüngsten über!

Gennadius (De vir. ill. cap. XXII) theilt als Ueberschrift oder Titel mit De fide unicae maiestatis; und somit hätte diese Form des Titels als die älteste[1]) zu gelten. Indessen es ist von vorneherein wenig wahrscheinlich, dass der genitivische Zusatz unicae maiestatis vom Verfasser selbst stammt. Denn Nicetas bedient sich in der uns bekannten Litteratur wohl des Adjektivums unus, allein nach unicus sieht man sich ganz vergeblich um. Ja sogar an jener Stelle der Explanatio symboli, an welcher sich die günstigste Gelegenheit darbot, das unicus herbeizuziehen, nämlich bei der Reproduktion des ersten Symbolstücks zum zweiten Artikel[2]), hat er dies Adjektivum nicht verwandt. Freilich beweist das zunächst nur, dass dies Wort im niceteischen Symboltext nicht gestanden hat. Allein es wäre doch zum mindestens auffallend, wenn der Autor in der Ueberschrift ein Wort gebraucht haben sollte, welches man in seinen Schriften selbst vergebens sucht. Um dieser genitivischen Erweiterung willen aber zu erklären, Gennadius hätte vielleicht eine ganz andere als die uns jetzt vorliegende Schrift (De rat. fid. + De spir. sancti potentia) mit diesem Titel belegt, wäre sehr gewagt und übereilt. Rechtfertigt doch der Inhalt unserer Schrift diesen Zusatz wenigstens zum Theil, indem in ihr zu wiederholten Malen auf die maiestas Gottes reflektirt wird[3]). Damit harrt freilich das Adjek-

1) Ebert: Geschichte der christl. lat. Litteratur Bd. I p. 427 nimmt als Abfassungszeit der gennadianischen Schrift die Zeit ca. 480 an.

2) Vgl. unt. p. 300.

3) Cf. A. Mai: Nov. coll. p. 316 Zeile 10, p. 327 Zeile 11 und bes. p. 329 Zeile 4.

tivum unicus noch immer seiner Erklärung. Diese giebt im vollsten Masse die Annahme, dass Gennadius, welcher als Presbyter in der südgallischen Kirchenprovinz thätig war (De vir. cap. XCIX) und daher diesen im dortigen kirchlichen Bekenntniss gebräuchlichen Ausdruck sehr wohl kennen konnte[1]), die Worte unicae maiestatis dem ursprünglichen Titel De fide zum Zwecke etwa genauerer Skizzirung des Inhalts hinzufügte. Wir behaupten mithin, dass das durch keine Erweiterungen und Einschiebsel modifizirte einfache De fide der ursprüngliche Titel der soeben behandelten Schrift war; denn abgesehen von der Ueberschrift, welche vom Katalog der Bibliothek zu Lorsch mitgetheilt wird, kehrt in allen das Wort fides gleichmässig wieder. Cassiodor hat denn auch in der That keinen andern gekannt[2]).

Eine zweite uns erhaltene Schrift[3]) trägt bei Caspari den Titel: Explanatio symboli B. Nicetae Aquileiensis episcopi habita ad competentes[4]). In Uebereinstimmung mit ihm präsentirt sie sich als eine Symbolerklärung, in welcher ein den Lesern bekanntes Symbol beinahe Wort für Wort erklärt wird. Die erwähnte Schrift charakterisirt sich, wie bereits das habita ad competentes des cod. Chis. verräth, als eine Rede, und zwar als eine solche, welche bei dem kirchlichen Akt der traditio symboli vor den competentes gehalten zu werden pflegte. Diese competentes standen zwar noch ausserhalb der christlichen Gemeinde, befanden sich aber bereits im letzten Abschnitt der von der Kirche für die Aufnahme in die gliedliche

1) Vgl. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 2. Aufl. Breslau 1877. § 37 p. 39.

2) Die Vermuthung von Tillemont: L'histoire ecclesiast. Paris 1705 tom. X p. 626, nach welcher mit jenem von Cassiodor De fide überschriebenen Traktat auch die Explanatio symboli oder wohl gar alle sex competentibus ad baptismum instructionis libelli gemeint sind, widerlegt sich von hieraus von selbst.

3) Von jetzt ab werden gemäss der ausführlich begründeten Ansicht die beiden Theilschriften als eine einzige mit dem Titel De fide angesehen.

4) Cf. K. Anecd. p. 341 f. A. 3.

Gemeinschaft vorgeschenen Wartezeit, in welchem sie ganz speziell die Vorbereitung zur Taufe empfingen. Solche Reden hatten vorzugsweise den Zweck, den Taufkandidaten das Symbolum mitzutheilen oder zu überliefern und ihnen das Verständniss desselben durch eine genaue Auslegung zu vermitteln[1]). Dass die genannte Schrift wirklich eine Rede von solcher Qualität ist, geht mit ziemlicher Sicherheit aus den Worten der kurzen Einleitung hervor, die augenscheinlich auf die Abrenuntiation Rücksicht nehmen, einen Akt, welcher der traditio symboli zeitlich vorauflag. Allein besser noch als aus den Worten der Einleitung[2]) ergiebt sich diese Thatsache aus dem Schlusse, wo es heisst: Quod cum ita sit, karissimi, manete in his, quae didicistis et tradita sunt vobis. Retinete semper pactum, quod fecistis cum domino, id est hoc symbolum, quod coram angelis et hominibus confitemini[3]). Denn das, worin des Verfassers „geliebte" Hörer bleiben sollen, was sie gelernt haben und ihnen überliefert wurde, ist eben nichts anderes als das Symbol. Freilich fehlt in unserer Rede die traditio symboli im engeren Sinne, d. h. die peinlich genaue Wiedergabe des Symbols nach seinem bestimmt fixirten Wortlaut, allein darin ist der Verfasser nur der älteren Sitte überhaupt gefolgt, welche eine schriftliche Aufzeichnung des solennen Symboltextes ausschloss.

Ihrer Anlage nach besteht die Explanatio aus drei Theilen, nämlich: 1) aus einer kurzen Einleitung, 2) aus der eigentlichen Explanatio, welche naturgemäss den Haupttheil der Schrift bildet, und die Erklärung eines Symbols, dessen Ueberlieferung damit als vollendete Thatsache vorausgesetzt wird, darbietet und 3) aus einem wenig umfangreichen Schlusswort. In ihm werden die

1) Bezeichnend sind die einzelnen in der alten Kirche für solche Reden an die competentes gangbaren Ausdrücke: traditio und explanatio oder expositio symboli.

2) Cf. P. Casp.: K. Anecd. p. 341 ff.

3) Cf. ibid. p. 359 f.

Competenten auf die Schönheit und Herrlichkeit des Symbols hingewiesen, sowie auf den Segen, welchen ein treues Festhalten an dieser salutaris confessio dem einzelnen bringt.

Hinsichtlich der Methode der Erläuterung gehört die Explanatio zu jener Species von Symbolreden, in denen das Taufbekenntniss Glied für Glied und Bestandtheil für Bestandtheil ausgelegt wird, ohne dass in jedem einzelnen Falle ein absolut sicheres Urtheil darüber möglich wäre, wie jedes Symbolglied gelautet hat. Der Wortlaut ist oft fast mosaikartig in die Auslegung selbst hineingearbeitet. Man muss also auf grosse Schwierigkeiten bei der Gewinnung des original-niceteischen Textes gefasst sein. Am besten folgt man hierbei der Auslegung selbst. Denn die vermeintliche oder wirkliche Thatsache, dass die „Artikel, die auf das Bekenntniss zum h. Geist folgen", etwa „sachlich die interessantesten" sind[1]), vermag nicht von der Nothwendigkeit zu überzeugen, die zunächstliegende und in der Explanatio selbst sich darbietende Ordnung zu verlassen. Erwächst doch aus der Befolgung der Methode, an der Hand der Explanatio das niceteische Symbol in seiner ursprünglichen Anordnung zu rekonstruiren, der nicht zu unterschätzende Vortheil, die Hauptgedanken der Schrift in besserem Zusammenhange vorgeführt zu sehen, als es der Fall sein kann, wenn z. B. die kritische Erörterung bei den abschliessenden Symbolelementen des III. Artikels einsetzt.

Die Texteskonstituirung hat zum ersten Mal Hahn versucht. Ohne im einzelnen die Gründe für seine Auffassung darzulegen, nimmt er folgenden Text an:[2])

I. Artikel.[3])

1. Credo in deum patrem omnipotentem.

---

1) Cf. F. Katt.: Beiträge p. 34.

2) Vgl. Hahn[2]: Bibliothek § 25 p. 26.

3) Die Eintheilung in Artikel und die Zählung der einzelnen Symbolstücke, welche sich bei Hahn nicht finden, sind aus praktischen Rücksichten eingeführt worden.

II. Artikel.

2. Et in filium eius, Jesum Christum, dominum nostrum,
3. qui natus ex spiritu sancto et virgine Maria,
4. sub Pontio Pilato passus et mortuus,
5. tertia die resurrexit vivus e mortuis,
6. ascendit in caelos,
7. sedet at dexteram patris,
8. inde venturus indicare vivos et mortuos.

III. Artikel.

9. Et in spiritum sanctum,
10. sanctam ecclesiam catholicam,
11. communionem sanctorum,
12. in remissionem peccatorum,
13. carnis meae resurrectionem,
14. et in vitam aeternam.

Lautete der Text des I. Art. wirklich so, wie ihn Hahn konstituirt hat? Neuerdings sind Zweifel an der Richtigkeit des Hahn'schen Textes laut geworden, und zwar hat man versucht, das in der Auslegung sich findende coeli et terrae creatorem als ursprünglichen Symbolbestandtheil zu erweisen[1]). Allein unseres Erachtens sehr mit Unrecht!

Nachdem nämlich Nicetas in den die Auslegung einleitenden Bemerkungen in kurzen kräftigen Zügen darauf aufmerksam gemacht hat, welche Consequenzen der Glaube an Christus für das praktische Verhalten des gläubig Gewordenen allem Widergöttlichen gegenüber unweigerlich nach sich ziehe, schliesst das Prooimium, wie folgt: His ergo malis se homo expediens, has catenas post dorsum suum velut in faciem proiciens inimici, iam sincera voce pronuntiat[2]). Darnach ist die Erwartung berechtigt, dass nunmehr auch wirklich eine pronuntiatio dessen folgt, was ein gläubiger Christ sincera voce öffentlich ausspricht oder bekennt, und zwar mit Bezug auf das zuerst zu be-

1) Vgl. F. Katt.: Beiträge p. 39 f.
2) Vgl. P. Casp.: K. Anecd. p. 343.

kennende Symbolstück, dass es auch wirklich nicht mehr und nicht weniger Worte umfasste, als in dem sofort folgenden solennen Bekenntnisselement stehen. Wenn demgemäss der Verfasser mit Credo in deum patrem omnipotentem einsetzt, so ist es doch an und für sich wenig wahrscheinlich, dass gleich die Citation des I. Art. eine unvollständige ist und erst später ganz in der Auslegung versteckt noch eine zu ihm gehörige Partikel nachfolgt. Ja zugegeben, jener Zusatz war wirklich ein Bestandtheil des Symboltextes, was hinderte den Verfasser, ihn an die Stelle zu versetzen, an welche er gehört, und was bewog ihn, denselben an einem Orte und in einer Umgebung gleichsam zu verbergen, an welchem kein unbefangener Leser noch eine Symbolpartikel erwarten wird? Nimmt man hinzu, dass nach jener Proposition, „Ueberschrift, Thema", oder wie man die Worte: Credo in deum patr. omnipot. sonst benennen mag, sofort mit der Erklärung und zwar mit einer Erklärung der Berechtigung des credo der Anfang gemacht wird[1]), ferner, dass mit der Formel: Credo ergo etc. eben jene „Prädikatsserie" eingeleitet wird, welche sich gerade durch das stets bei jedem einzelnen Prädikate wiederholte deum als eine Exposition über deum dokumentirt, und endlich, dass sich Nicetas mit den Worten: Hunc confitere deum, sed eundem confitere et patrem[2]) zur Erläuterung des patrem wendet, so fragt man billig und mit Recht, ob nicht auch das Adjektivum omnipotentem einer, wenn auch noch so kurzen Auslegung gewürdigt wird. Denn eine Auslegung des Namens Gottes als des Allmächtigen ist weder in jener „Prädikatsserie", noch in der darauf folgenden Erörterung über die Bedeutung von patrem im Symbole berücksichtigt, es sei denn, dass man sie in der Citation von Ev. Joh. 1, 3 erblicken will[3]). Diese Stelle weist

1) Cf. ibid. p. 343: Bene incipit a credulitate confessio, quia sic et beatus Paulus expressit.

2) Cf. ibid. p. 344.

3) Cf. ibid. p. 345.

indessen bereits auf das folgende hin und bildet die Ueberleitung zu dem im II. Art. ausgesprochenen Bekenntniss zu Christo, dem Sohne Gottes. Es fehlt also die Erklärung eines Wortes, welches sich schon in den ältesten Gestaltungen des Symbols als ein ganz integrirender Bestandtheil befand[1]). Muss die Möglichkeit dieses Mangels auch eingeräumt werden, so ist derselbe doch nur zuzugeben, wenn die Erklärung eines solchen Wortes nirgends entdeckt werden kann. Wer will aber behaupten, dass sie nicht wirklich vorliegt in dem mehrfach erwähnten Zusatz, welcher einen Gedanken ausspricht, der in omnipotens zwar „von Anfang an mitgedacht" wurde, dennoch aber im Symbol eine feste Form nicht angenommen zu haben brauchte und nach vorstehenden Ausführungen in demjenigen des Nicetas auch nicht angenommen hat? Es wird dabei zu verbleiben haben, dass coeli et terrae creatorem dem niceteischen Symboltexte nicht angehörte[2]).

Der II. Art., der christologische Theil des Bekenntnisses, umfasst nach Hahn die Symbolelemente 2—9. Lautet nach seiner Textkonstituirung das Element 2: Et in filium eius, Jesum Christum, dominum nostrum, so ist vorerst zu konstatiren, dass er diese Gestalt der Bekenntnisspartikel nicht aus dem Beginn der Erklärung des II. Art. entnommen haben kann, welcher folgendermassen lautet: Credens ergo in deum patrem, statim te confiteberis credere et in filium eius Jesum Christum. Fehlt doch hier das Prädikat Christi als des dominus noster!

1) Cf. Th. Zahn: Das ap. Symb. p. 23 ff.

2) Die Reihenfolge, welche Nicetas in seiner Erklärung der einzelnen Worte des 1. Art. beobachtet, ist folgende: Erläuternde Bemerkungen resp. Bemerkung zu 1) credo, 2) deum, 3) omnipotentem und 4) patrem. Hieraus geht unter anderem hervor, was im übrigen auch durch die Entwicklungsgeschichte des Symbolums in diesem speziellen Punkt gefordert erscheint (vgl. Th. Zahn: a. a. O. p. 23 ff. bes. 27 f.; p. 50 ff.), dass Nicetas omnipotentem zu deum und nicht zu patrem gezogen hat. — Im übrigen ist Katt. nunmehr selbst „hohe Skepsis" über die Zugehörigkeit dieses Zusatzes zum niceteischen Symbol gekommen (vgl. Katt.: Das apost. Symbol Bd. I Leipzig 1894 p. 112 A. 14a.).

Vielmehr ist der Ansatz Hahn's augenscheinlich aus einer späteren Stelle entlehnt, in welcher Nicetas nach beendigter Erklärung der 9. Symbolpartikel durch eine zusammenfassende Darlegung über die Trinität in der Form einer eindringlichen und das Gewissen schärfenden Ermahnung zu treuem und unverbrüchlichem Festhalten am trinitarischen Bekenntniss den gewöhnlichen Gang der Erörterung durchbricht. Sie lautet: Hanc trinitatis fidem, fratres, in cordibus firmate vestris, credentes in unum deum patrem omnipotentem et in filium eius Jesum Christum, dominum nostrum, et in spiritum sanctum, lumen verum etc.[1]). Ist es auch nur zur Hälfte richtig, dass „das „dominum" überhaupt nur hier vorkommt"[2]), so ist doch kein Grund einzusehen, wie für den Fall, dass dominum nostrum einen originalen Bestandtheil des niceteischen Symboltextes bildete, dies Prädikat nicht schon bei der Einführungsformel des II. Art. in die Explanatio seinen Platz erhalten haben sollte. Es hat daher die Annahme einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich, nach welcher diese beiden Worte im Symbole des Nicetas nicht vorhanden waren[3]). Wird doch auch in der Auslegung mit keinem Worte auf sie Rücksicht genommen, sodass es den Anschein gewinnen kann, als ob wir es hier nur mit einer Reminiscenz des Verfassers aus

1) Cf. P. Caspari: K. Anecd. p. 354.

2) Cf. F. Kattenbusch a. a. O. p. 37: Soll gemeint sein, dass dominus nur hier in einer Ausführung vorkommt, welche sichtlich das Gepräge einer mehr oder weniger fixirten Formel trägt, so ist obiger Behauptung widerspruchlos zuzustimmen. Soll jedoch damit behauptet werden, dass die Vorstellung, Jesus Christus ist unser Herr, sich sonst in der Explanatio nicht finde, so sei an folgende Stellen erinnert: P. Casp. K. Anecd. p. 350: Et vide, ne erubescas in passione domini tui, p. 351: Crede, quoniam hic ipse Christus, dominus noster (nach der Lesart des cod. Chis., cf. Not. 20) veniet cum angelis etc. u. a. m.

3) Mit Recht weist Kattenb. l. c. darauf hin, dass, da Hahn aus der angezogenen Stelle unum für den I. Art. nicht entnahm, es die Konsequenz erfordert hätte, auch dominum nostrum nicht in den Symboltext aufzunehmen. Vgl. dag. P. Casp.: Quellen II p. 205 A. 91.

Stellen der heiligen Schrift[1]), oder, wenn die Annahme verstattet ist, aus anderen ihm etwa bekannt gewordenen Symbolen zu thun haben. Der Ausdruck unicus kommt schlechterdings weder in der Explanatio, noch in den übrigen litterarischen Erzeugnissen des Nicetas vor, und es ist daher eine kleine Ueberraschung, wenn trotz dieser unleugbaren Thatsache in äusserst vorsichtiger Weise nur hypothetisch von seinem Nichtvorhandensein gesprochen wird[2]). Dagegen darf als ausgemacht gelten, dass „die Reihenfolge der Prädikate" war filium eius und Jesum Christum. Mag immerhin an zuerst citirtem Orte die Stellung von filium eius vor Jesum Christum in der speziellen Ueberleitung der Explanatio von Art. I zu Art. II begründet sein, insofern nämlich dort auf den Gedanken reflektirt wird, dass im Begriffe Gottes als des Vaters sofort der Correlatbegriff Sohn mitgesetzt ist, und also filius im Vordergrunde der Betrachtung stehen, so kann diese Reihenfolge doch nur für den Fall als „nicht irgendwie gewiss" hingestellt werden, dass andere Stellen die Umkehrung der Prädikate fordern. Da solche nicht nur nicht existiren, sondern vielmehr in der einzigen überhaupt noch zu berücksichtigenden Stelle die behauptete Ordnung der Prädikate auftritt, so liegt kein zwingender Grund vor, sie als ungewiss anzusehen.

Grössere Schwierigkeiten bereitet die Struktur der Stücke 3 und 4. Hahn verbindet Art. 3 mit dem Obersatz des christologischen Theiles des Bekenntnisses durch eine relativische Anknüpfung und stellt auf diese Weise eine bis zum Ende des ganzen II. Art. dauernde Periode her. Schade ist nur, dass die relativische Verknüpfung in der Explanatio durch nichts indicirt ist, es sei denn, dass man diesen Ausdruck aus den Worten: Crede ergo hunc, qui ex virgine natus est, nobiscum esse deum etc. entlehnen will[3]). Allein abgesehen davon, dass sie die volle Form der Partikel 3 nicht zu erkennen verstatten,

1) Cf. P. Casp. K. Anecd. p. 355: Die Citation von 1. Cor. VI v. 11.
2) Cf. Katt. Beiträge p. 37.
3) Cf. P. Casp. K. Anecd. p. 347.

stehen sie in einer Erörterung, in welcher über das Problem gehandelt wird, wie die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo zu verstehen ist, und in welcher also das Interesse gar nicht mehr auf das Symbolstück als solches, sondern auf seine theologische Werthung gerichtet ist.

Wie aber steht es mit der Partizipialkonstruktion? Man hat gemeint, ob hier relativische oder partizipiale Struktur vorgelegen habe, das werde „sich nicht entscheiden lassen“ [1]). Man braucht nicht so skeptisch zu sein, das ohne weiteres einzuräumen. Bedenken wir, dass nach Caspari die Lesart den Vorzug verdient: Hic propter nostram salutem descendit de caelis a patre et simile nobis corpus accepit, natum ex spiritu sancto et ex Maria virgine [2]). Sine ulla viri operatione etc., so will es uns scheinen, dass hier der Wortlaut des Art. 3 uns erhalten ist in folgender Form: natum ex spiritu sancto et ex Maria virgine. Freilich ist sich der Verfasser dabei dessen nicht bewusst geblieben, dass natum im Anschluss an Jesum Christum Accusativus mascul. ist. Doch man sehe sich einmal den Gedanken dieses Satzes ein wenig genauer an! Auf die äussere Leiblichkeit Jesu Christi wird übertragen, was nach allgemeiner Anschauung der Symbole seiner menschlichen Natur gilt [3]). Uebrigens ist Nicetas sehr weit davon entfernt, den obigen Gedanken weiter zu verfolgen [4]). Dem gegenüber gewinnt die Annahme einen höheren Grad innerer Wahrscheinlichkeit,

1) Cf. F. Katt. Beiträge p. 38 Abs. 1.

2) Vgl. P. Casp. K. Anecd. p. 345 f. Gegen die von Katt. hier gesetzte Interpunktion, deren Möglichkeit an diesem Orte bereits P. Casp.: K. An. p. 346 A. 3 eingeräumt hatte, ist nichts zu erinnern. Vgl. die ungeregelte Interpunktion bei A. Mai: Nicet. et Paul. scripta. p. 37. Dass die citirten Worte Cyrill (s. weiter unten) entnommen sind, ist mir nicht entgangen.

3) Vgl. die in anderer Richtung sich bewegenden Ausführungen bei P. Caspari: K. Anecd. p. 346 f. Not. 12.

4) Cf. das. p. 347: Natus est ergo ex sancta et incontaminata virgine, ut sanctae nativitatis nobis praestaret initium. Natus est secundum quod ante dictum fuerat per prophetam (loc. cit. Jes. 7, 14).

dass in obiger Stelle ein wortgetreues Citat des Autors aus seinem Symbole vorliegt, welches ihm in einem Zusammenhange in die Explanatio floss, wo es jetzt einen ungewohnten Gedanken erzeugt und sich somit als eine fest geprägte Formel seines Textes verräth. Natum ex spiritu sancto et ex Maria virgine wird als die Gestalt des 3. Symbolelements anzusehen sein[1]). Damit hat die Partizipialkonstruktion als die im niceteischen Bekenntniss herrschende zu gelten, falls nicht Art. 4 in Gemässheit seiner aus der Auslegung zu eruirenden Gestalt etwas anderes zweckmässiger erscheinen lässt.

Art. 4 wird von Nicetas mit einer Conclusivformel: Sequitur, ut credas dominicae passioni eingeführt und alsdann in der Form einer Aufforderung zum Bekenntniss hinzugefügt: et passum confitearis Christum, crucifixum a Judaeis etc. Schon die geflissentliche Hervorhebung der passio des Herrn und des daraus resultirenden Bekenntnisses zu Christo als eines passus lässt das crucifixus derart in den Hintergrund treten, dass man kaum eine besondere Enttäuschung erfährt, wenn in der Auslegung fast nur das Leiden berücksichtigt wird. Sein Hauptinteresse verweilt indessen nicht etwa bloss bei dem „allgemeinen Gedanken eines Leidenswerkes des Mensch gewordenen Sohnes Gottes", sondern vielmehr bei der Finalbeziehung des Leidens Christi auf die sündige Menschheit und ferner auch bei dem Zeitpunkt „sub Pontio Pilato", in welchem es sich ereignete. Neben diesem dominirenden und durch die ganze Ausführung über Art. 4 sich hindurch ziehenden Gedanken vom Leiden Christi greifen andere Gedankenreihen nur insofern Platz, als sie besondere Momente desselben hervorheben. In vorliegendem Falle sind es die in crucifixus und mortuus beschlossenen, die, wenn auch in aller Kürze, gestreift werden. Damit ist uns ein fester Anhaltspunkt für

1) Die Stellung: Maria virgine giebt Hahn noch nicht und ebenso wenig wiederholt er die Präposition ex vor diesen Worten wegen seiner Abhängigkeit von älteren Ausgaben, welche nur den cod. Chis. berücksichtigt haben.

eine richtige Konstituirung des 4. Art. gegeben. Schon Hahn schwankte, was als integrirender Bestandtheil des 4. Art. anzusehen sei, und entschied sich schliesslich dahin, dass „crucifixus zwar in der Auslegung erwähnt wird, aber nicht im Texte des Symbols gestanden zu haben scheint; ebensowenig sepultus, statt dessen aber wohl mortuus“ [1]). Bleibt man bei dem zuletzt erwähnten Element mortuus stehen, so scheint die Frage, ob es wirklich dem Texte des niceteischen Symbols angehörte oder nicht, schon deswegen in bejahendem Sinne entschieden werden zu müssen, weil das auf mortuus folgende ergo eine leise Andeutung daran zu geben scheint, dass Nicetas einer feststehenden Formel folgt [2]). Auch wegen des angezweifelten crucifixus kann man mit gutem Recht anderer Ansicht sein. Treten nämlich schon im ersten Satze, in welchem in der Explanatio des Art. 4 gedacht wird, passus und crucifixus im engsten Verein neben einander auf, und in den beiden folgenden passio und crux, so ist das ein Beweis, wie wenig trotz der entschiedenen Vorherrschaft, welche die Reflexion über das Leiden Christi in jener ganzen Erörterung unfraglich behauptet, der Gedanke an das „hochgepriesene Kreuz Christi“ zurückzudrängen war, und wie sehr sie für das Denken

1) Vgl. Hahn²: Bibliothek § 25 p. 26 A. 77.

2) Eigenthümlich auffallend berührt in den vier kurzen Sätzen von: Sub Pontio ergo Pilato passus est bis Mortuus est ergo, ut mortis iura dissolveret das dreimalige ergo, von denen nur das zweite in dem Satze: Tu ergo et tempus passionis edoceris etc. seine gewöhnliche conclusive Bedeutung bewahrt hat. In den beiden andern Fällen ist man, auf den Zusammenhang gesehen, so wenig auf das spezifische Neue der einzelnen Ausführungen vorbereitet, dass man eher die einen neuen Gedanken einführende oder einen bereits ausgesprochenen nach anderer Richtung hin ausführende Partikel autem erwarten möchte. Insofern nun ergo am Schluss der betr. Ausführungen einen Gedanken einführt, von dem bislang noch gar nicht die Rede war und welcher auch später keiner Beachtung mehr gewürdigt wird, nämlich der Gedanke an den Tod, das Sterben Christi, insofern hat man das Recht anzunehmen, dass der Verfasser ein bisher vergessenes Stück seines Symbols, wenn auch in der denkbar grössten Kürze, nachholt.

des Verfassers unzertrennliche Korrelatbegriffe bildeten. Hat man mithin ein gegründetes Recht, crucifixus für den Text als originales Element zu reklamiren, so hat dagegen sepultus, soweit uns darüber ein geschichtliches Urtheil möglich ist, ihm nie angehört. Als vermuthlich sicherster Text der 4. Partikel wird also: passum sub Pontio Pilato, crucifixum, mortuum zu gelten haben. Vielleicht dürfte sich diese Textkonstituirung vor jener empfehlen, nach welcher „Nicetas alle die vier Stücke aufweist, die unser jetziges Apostolikum hat". Gewiss wird zugestanden werden müssen, dass Nicetas hier „etwas eilig geworden ist", allein dass er so eilig geworden sein sollte, dass er die einzelnen in seinem Symbole wirklich vorhandenen Elemente übersah oder überging, ist bei seiner in diesem Punkte sonst anzuerkennenden Genauigkeit kaum vorauszusetzen.

Von untergeordneter Bedeutung ist die Entscheidung, ob die Zeitbestimmung sub Pontio Pilato vor oder nach passus stand. Die letztere Stellung als die natürlichere und wahrscheinlichere ist zweifellos als die in Art. 4 richtige anzusehen. Denn einerseits muss man die Richtigkeit der Bemerkung einräumen, dass des Zeitmoments „Voranstellung vor „passus" in dem Citate[1]) möglicherweise nur den Grund hat, dass Nicetas jetzt eben dies Element des Symbols noch herauskehren will, um ihm die nötige Aufmerksamkeit zu sichern"[2]), und andererseits fällt für die Entscheidung der Umstand ausschlaggebend ins Gewicht, dass der Gedankenkomplex, welcher sich mit passus verknüpft, an erster Stelle, und nicht, wie sonst zu erwarten stände, an zweiter seine Behand-

1) Der Verfasser meint wohl die Stelle bei P. Caspari: K Anecd. p. 350: Sub Pontio ergo Pilato passus est.

2) Vgl. F. Katt. Beiträge p. 39. Uebrigens ist die zweite Stelle (cf. Caspari: Anecd. p. 351), an welcher gleichfalls die Ordnung von sub P. P. vor passus auftritt, wesentlich aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, dass nach dem „Citate" der Accent der Ausführung auf die Bedeutung der temporellen Bestimmung für den Glauben fällt.

lung findet. Hätte nur Nicetas sogleich bei der Einführung dieses Elements in die Explanatio sub Pontio Pilato an passus angeschlossen und etwa geschrieben: Sequitur, ut credas dominicae passioni et passum sub Pontio Pilato confitearis Christum oder auch et passum confitearis Christum sub Pontio Pilato, so wäre nie ein Zweifel an der Stellung der einzelnen Worte laut geworden.

Und nun noch einiges über die formelle Seite des 4. Art.! Man wird zunächst damit einverstanden sein dürfen, dass, wenn Nicetas in Art. 5—8 in einfache Aussagesätze übergeht, diese Thatsache „nicht etwa beweisend ist, dass eine solche Konstruktion auch in Art. 3 und 4 anzunehmen sei“ [1]). Da ferner ebenfalls die Annahme „relativischer Enuntiativsätze“ keinen Anhalt in der Explanatio findet, so bleibt nur noch die Partizipialkonstruktion als diejenige übrig, welche für die Art. 3 und 4 in Betracht kommt. Schon früher wurde darzuthun versucht, dass Art. 3 sie aufzeigt. Lässt sich danach a priori vermuthen, dass sich in Art. 4 kaum ein Konstruktionswechsel vollzogen haben wird, so wird diese Vermuthung durch die Art und Weise unterstützt, wie dies Element in die Explanatio eingeführt wird. Wenn es nämlich gleich zu Anfang in den Einführungsworten heisst: Et passum confitearis Christum, crucifixum a Judaeis, so ist vielleicht gerade die Wahl der Einführungsformel vom Ausleger deswegen getroffen, um die ursprüngliche Form bewahren zu können. Dem gegenüber hat man auf Sätze aufmerksam gemacht, in denen die Partizipia natus, passus und einmal auch mortuus an der Spitze selbständiger Aussagen stehen [2]), freilich nur um zu dem Resultat zu kommen, dass sich über die Struktur

1) Vgl. F. Katt.: Beiträge p. 39 Anm. 1.

2) Vgl. F. Katt. p. 38 und Casp.: K. Anecd. p. 347: Natus est ergo ex sancta et incontaminata virgine, ut etc. Natus est secundum quod ante dictum fuerat per prophetam (l. c. Jes. 7. 14). p. 350: Passus est non divinitate, sed carne. — Passus est autem carne, sicut etc. p. 351: Mortuus est ergo, ut mortis iura dissolveret.

von Art. 3 und 4 nichts Bestimmtes aussagen lässt. Wie dem auch sei, so darf doch wohl die Form, welche bei der Einführung einer neuen Symbolpartikel in die Explanatio gewählt wird, das Präjudiz grösserer Originalität für sich beanspruchen, als die im Laufe der Erklärung verwendeten.

Bei der Texteskonstituirung derjenigen Symbolglieder, welche den III. Art. ausmachen[1]), können wir uns kürzer fassen. Der Umstand, dass die Explanatio bei seiner Erläuterung die einzelne Symbolpartikel präciser hervorhebt und dementsprechend für abweichende Auffassungen und Deutungen nicht soviel Spielraum lässt, wie das bisher zu beobachten war, ermöglicht eine raschere Erledigung dieses Theiles unserer Aufgabe.

Wie der Anfang des III. Art. gelautet hat, ob Credo et oder bloss: Et in spiritum sanctum, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden[2]). Legen wir jedoch die citirte, alle drei Artikel zusammenfassende, Formel zu Grunde[3]), so dürften der II. und III. Artikel nur mit dem einfachen et in etc. an den I. Art. angeschlossen gewesen sein, anstatt dass sie durch das volltönendere credo et in etc. ihm koordinirt waren.

1) In den Art. 5—8 liegen irgend welche Schwierigkeiten für die Konstituirung des Textes nicht vor. Hahn hat dieselben bereits richtig verzeichnet. Warum „das „vivus“ nach (Katt.: Beiträge p. 39, A. 1 irrthümlich vor! Richtig sagt er dagegen p. 41: „Nicetas hat vielleicht „vivus“ hinter resurrexit.“ — Dieser Irrthum ist nicht korrigirt im Abdruck dieser Abhandlung bei Katt.: Das apost. Symbol. p. 112, A. 14) resurrexit nicht sicher sein soll, ist schwer einzusehen. Handschriftlich ist es bezeugt und auf keinen Fall an unserem Orte singulär. Vgl. den Zusatz viveus am selben Ort in der von de Rubeis mitgetheilten Auslegung — Hahn² p. 27/8. § 26 — und den Zusatz vivus in den Symbolen der spanischen Kirche — Hahn² p. 35 f. §§ 34 und 35.

2) Nur soviel ist wahrscheinlich, dass Art. II und III denselben Eingang aufwiesen. Lautete er also von Art. II: Credo et in filium eius etc., so wird auch der Art. III angefangen haben: Credo et in sp. s. Umgekehrt! Fing ersterer an: Et in fil. eius etc., so wird auch letzterer mit: Et in sp. s. begonnen haben. Wir entscheiden uns für letztere Möglichkeit. Vgl. im übrigen Hahn² § 25, A. 78!

3) Vgl. ob. p. 299 u. A. 1.

Für Art. 10 nimmt Hahn sanctam ecclesiam catholicam als ursprüngliche Gestalt an. Und wirklich findet sich diese Lesart im c. Chis. und in den darauf basirenden Ausgaben! Auch wir werden an der Konstituirung Hahn's fest zu halten haben. Denn selbst wenn wir nach Caspari's neu collationirter Ausgabe den Dativ als die höchstwahrscheinlich echte Lesart ansehen müssen[1]), so lässt sich gleichwohl nicht in Abrede stellen, dass im Symboltext des Nicetas selbst eine andere Form, z. B.: der Accusativ, gestanden haben kann. Ist es doch eine bekannte Gewohnheit älterer und sorgfältiger Symbolausleger, den Unterschied des Verhältnisses zwischen den „drei Subjekten der Gottheit als Objekten des Glaubens" und „den weiter folgenden Glaubensgegenständen" auf irgend eine Weise auch äusserlich zu kennzeichnen. Wenn demnach Nicetas, anstatt mit dem blossen Accusativ in Anlehnung und Erinnerung an das durch die Präposition in regierte Glied 9 fortzufahren, plötzlich den Dativ gebraucht, so ist das „nur ein minder geschickter Versuch, den schon in den ältesten Symbolformen erkennbaren Unterschied zwischen den vorher und den von hier an genannten Glaubensobjekten für das Ohr stärker hervorzuheben"[2]). Dazu kommt, dass sämmtliche sonstigen Symbolstücke des III. Art. im Accusativ gegeben sind. Somit ist es kaum glaublich, dass im Wortlaut des niceteischen Symbols mit einem Male in der Part. 10 der Dativ aufgetreten sein sollte.

Nachdem sich Nicetas zur „heiligen katholischen Kirche" bekannt hat[3]), legt er sofort seine Auffassung, welche er mit diesem Bekenntnissglied verbindet, in folgenden Sätzen nieder. „Was anders ist die Kirche als die Versammlung aller Heiligen? Von Anfang der Welt

1) Cf. P. Caspari: K. Anecd. p. 355/6. A. 17. Bezüglich der Verbindung von credere c. Dativ cf. p. 350: Sequitur, ut credas dominicae passioni etc.

2) Vgl. Th. Zahn: Das ap. Symb. p. 83 und die in A. 1 und 2 gegebenen Belege.

3) Cf. P. Caspari: K. Anecd. p. 355: Post professionem beatae trinitatis iam profiteris, te credere sanctae ecclesiae catholicae.

nämlich bilden alle, seien es Patriarchen, wie Abraham, Isaak und Jacob, oder Propheten, oder Apostel, oder Märtyrer, oder sonstige Gerechte, welche gewesen sind, welche sind, welche sein werden, die eine Kirche, weil sie durch einen Glauben und Wandel geheiligt, durch einen Geist versiegelt, ein Leib geworden sind, als welches Leibes Haupt Christus gilt, wie geschrieben steht. Ja, ich sage noch mehr. Auch die Engel, auch die himmlischen Kräfte und Mächte werden in dieser einen Kirche zu einem Bunde vereinigt." Nach einem Citat von Col. 1 v. 20 fährt er dann fort: Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere. Sunt quidem et aliae pseudoecclesiae etc. Somit ist die Kirche eine sancta, denn sie ist sanctorum omnium congregatio, und sie ist eine catholica, denn sie besitzt eine „alle Grenzen des Raumes und der Zeit überspannende Universalität" und steht im diametralen Gegensatz zu jeder pseudoecclesia.

Können wir demgemäss nicht umhin, das Attribut catholic. für den Wortlaut des 10. Gliedes des niceteischen Symbols als originalen Bestandtheil zu reklamiren, so ist vorläufig wenigstens soviel wahrscheinlich, dass auch communionem sanctorum als ein solcher und zwar als ein selbständiger, völlig neuer Artikel zu betrachten ist[1]). Für diese Ansicht spricht der Umstand, dass diese Worte durch eine Formel in die Auslegung eingeführt werden, wie sie in ähnlicher Weise auch sonst zur Einführung der einzelnen, selbständigen Glieder des Symbols angewandt sind[2]). Indem also Nicetas die Aufmerksamkeit seiner Leser für die communio sanctorum mit Worten in Anspruch nimmt, welche wir nur bei der Einführung wirklicher Elemente seines Symbols gewohnt sind, ruft er in jedem Unbefangenen das Gefühl wach, dass er es in

1) Cf. P. Caspari: Quellen Bd. II p. 123 A. 97 Schluss und 98.
2) Cf. P. Caspari: K. Anecd. p. 356 f.: Ergo in hac una

diesem Falle auch mit einem wirklichen Stück des niceteischen Credos zu thun hat[1]).

Wie hat nun Nicetas dies Symbolglied verstanden? Da Th. Zahn, soweit ich sehen kann, die betr. Stelle der Explanatio bereits völlig richtig interpretirt und verwerthet hat, so lasse ich ihn mit seinen eigenen Worten reden[2]). „Er scheint", so sagt Zahn von Nicetas, „den Begriff keiner Erklärung für bedürftig zu halten. Wir sehen jedoch, dass er sanctorum von Personen versteht und zwar, wie es nach dem Zusammenhang scheint, von allen Heiligen oder Gläubigen aller Zeiten. Ferner ist ihm communio ein Abstraktum, ein Verhältniss des Einzelnen zu diesen Heiligen, also eine Gemeinschaft mit denselben. Endlich gilt ihm diese als ein Gut, welches der Gläubige in der einen Kirche, vermöge seiner Zugehörigkeit zu derselben und unter der Voraussetzung, dass er die Gemeinschaft (mit) der katholischen Kirche treu festhält, dereinst erlangen werde. Dieser Hinweis auf die Zukunft gibt dem Begriff eine engere Fassung, als es dem Zusammenhang nach scheint. Die Heiligen, mit welchen der Christ erst in Zukunft, wenn er nämlich selig stirbt,

ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Man vgl. folgende Einführungsformeln, für Art. 2: Credens ergo in deum patrem, statim te confiteberis credere etc. (p. 345), für Art. 4: Sequitur, ut credas dominicae passioni et passum confitearis Christum etc. (p. 350), für Art. 9: Credis et in spiritum sanctum (p. 352), bei der rekapitulirenden Betrachtung über die Trinität: Hanc trinitatis fidem, fratres, in cordibus firmate vestris credentes in unum deum etc. (p. 354), für Art. 10: Post professionem beatae trinitatis iam profiteris te credere sanctae eccl. cath. (p. 355), für Art. 12: Credis deinde in remiss. peccator. etc. und für Art. 13: Consequenter credis et carnis tuae resurrectionem etc. (p. 357).

1) Bezüglich der Frage, ob die communio ss. Symbolbestandtheil ist oder nicht, äussert sich unentschieden P. Casp.: Quellen Bd. II p. 202 f., etwas bestimmter F. Kattenb. Beiträge p. 36: „Es ist nicht sicher, dass es zu dem Symbole des Nicetas gehört, aber immerhin wahrscheinlich." Ziemlich bestimmt behauptet ihre Zugehörigkeit zum Symbol Th. Zahn: Das apostol. Symb. p. 88. — Die von Katt.: Das ap. Symb. p. 118 A. 24 geäusserten Zweifel sind ohne Belang.

2) Vgl. Th. Zahn: D. ap. Symb. p. 88 f.

Gemeinschaft zu gewinnen hofft, können nur diejenigen sein, mit welchen er hier auf Erden in keiner direkten Beziehung steht, also die bereits Verstorbenen."

Merken wir es uns, eine faktische Deutung wird von Nicetas nicht gegeben, wohl aber versucht er das in seinem Bekenntniss vorhandene Element, die communio sanctorum, nach dem Maasse seiner Erkenntniss seinen Hörern verständlich zu machen. Dabei machen wir freilich die Erfahrung, dass Nicetas selber den Ausdruck nicht mehr versteht. Denn der Versuch einer Deutung, zu welcher in den die communio ss. betreffenden Bemerkungen nicht viel mehr als der Anfang gemacht wird, sieht eben doch selbst nur als eine Anwendung aus. Ist dem so, dann muss das Symbolglied, die geprägte Symbolformel communio ss. noch sehr viel älter sein als das Alter der Schrift ist, welche sie zu erläutern unternimmt[1]).

Die Art. 12—14 hat Hahn konstituirt in remissionem peccatorum, carnis meae resurrectionem et in vitam aeternam. Hahn hat also kein einziges Wort aufgenommen, für welches ihm die Explanatio nicht einen Anhalt darbot. Nur eine unwesentliche Aenderung ist vorgenommen worden, indem im Anschluss an das Credo des I. Art. das tuae vor carnis in meae abgeändert wurde, wozu gewiss die Berechtigung vorlag, wofern überhaupt nur ein derartiges Wort im Symbol stand[2]). Allein im übrigen hat sich dieser Gelehrte, abgesehen von der durch den Zusammenhang gebotenen Modification, so merkwürdig ängstlich an die einzelnen Worte der einleitenden Formel angeklammert, dass man fast sagen darf, er habe sie sklavisch kopirt. Vor remissionem peccatorum hält er es

1) In dieser Beziehung sei auf die ansprechenden, scharfsinnigen Bemerkungen von Th. Zahn: Das ap. Symb. p. 88—94 hingewiesen, in welchen über den Ursprung und den ursprünglichen Sinn dieses viel umstrittenen Symbolgliedes gehandelt wird.

2) Wir können, nachdem F. Katt.: Beiträge p. 36, der sich hier an P. Caspari: Alte und neue Quellen p. 304 A. 76 Schluss anzulehnen scheint, das individualisirende Pronomen tuae vor carnis als nicht zum Text gehörig erwiesen hat, auf eine diesbezügliche Darlegung verzichten.

für geboten, die Präposition in in den Text zu recipiren. Ein Blick in die Explanatio überzeugt uns, dass dort credere mit in konstruirt ist. Hahn hat ferner vor carnis resurrectionem kein in eingeschoben, ohne Frage deshalb, weil credere hier mit einfachem Accusativ verbunden ist. Es ist aber kaum denkbar, dass im Symboltext des Nicetas die einzelnen Glieder des III. Art. bald im blossen Acc., bald mit in und folgendem Acc. zu dem Credo des I. Art konstruirt gewesen sein sollten. Dies wird um so unwahrscheinlicher, als Nicetas auch die Konstruktion von credere mit dem Dativ nicht nur kennt, sondern sie auch bei der Einführung neuer Symbolbestandtheile anwendet[1]). Der Ausleger gebraucht die verschiedenen Konstruktionen völlig promiscue. Die uneingeschränkte Freiheit, mit welcher sie ohne jeden ersichtlichen Grund gewechselt werden, gibt uns einen deutlichen Fingerzeig, dass der Ausleger sich zwar in diesem Punkte völlig souverän seinem Symboltexte gegenüber stellte und nur das Streben nach Abwechslung die Wahl dieser oder jener Konstruktion von credere bei der Einführung von neuen Artikeln bedingte, dass aber der Wortlaut des niceteischen Symbols selbst in seiner Eigenschaft als einer festgeprägten Formel solchen mannigfachen Schwankungen nicht unterworfen war. Das Richtige wird sein, wenn wir unbekümmert um die jeweilige Konstruktion annehmen, die auf den Art. 9: Et in spiritum sanctum folgenden Glaubensobjekte wären im solennen Symboltext sämmtlich im Accus. und ohne die störende, zwischeneingefügte Präposition in aufeinander gefolgt.

Wenden wir uns von der formellen zur sachlichen und inhaltlichen Seite der Textkonstituirung, so müssen wir bekennen, die Bedenken nicht theilen zu können, welche gegen die Zugehörigkeit des Stücks et vitam

1) Nicetas hat sich also bei der Einführung neuer Symbolbestandtheile in die Explanatio einer dreifachen Konstruktion von credere bedient, ohne im übrigen bezüglich ihrer etwa abweichenden Bedeutung einen Unterschied zwischen credere c. Acc., credere in c. Acc. und credere c. Dat. zu machen. Vgl. P. Caspari: Quellen Bd. I p. 222 ff. bes. p. 229 f. A. 21.

aeternam zum Wortlaut des niceteischen Symbols geltend gemacht worden sind. Vielmehr dürfen wir Hahn völlig zustimmen, wenn er diese Worte als in den Text des Symbols gehörig verzeichnet. Dass wir es nämlich in der vita aeterna mit einem, und zwar neuen, Artikel und nicht mit einem Zusatz des Auslegers zu thun haben[1]), den dieser etwa ohne jeglichen Anhalt im Wortlaut seines Symbols hinzufügte, dafür bürgt uns zunächst die Einführungsformel: Consequenter credis etc. und sodann jene Wendung, welche sich unverkennbar auf bereits Erwähntes, in unserem Falle auf den Schluss: et in vitam aeternam der genannten Formel zurückbezieht. Es sind dies die Worte, welche sich nach dem Abschluss der niceteischen Auseinandersetzung über die Auferstehung zu Anfang der nur wenig Raum einnehmenden Bemerkungen über die vita aeterna finden. Jener Satz aber wird augenscheinlich doch nur dann in seinem vollen Sinn verstanden, wenn man ihn als einen Hinweis auf Worte fasst, welche einen sicheren Bestandtheil des niceteischen Credos gebildet haben. Aus der Auslegung selbst lässt sich nichts anführen, was der vorgetragenen Ansicht widerstreitet.

Gemäss der einleitenden Formel handelt der Verfasser zunächst von dem Glauben des Christen an die „Auferstehung des Fleisches“. Dies geschieht in der Weise, dass er vorerst ganz im allgemeinen die Behauptung beweist, dass der Glaube an Gott ohne den Glauben an eine Auferstehung des Fleisches — der Nachdruck der Beweisführung liegt auf dem Worte Auferstehung — vergeblich und dass das Causalprinzip für unseren ganzen

1) So F. Kattenb.: Beiträge p. 35.

2) Will man dem Wechsel der Constr. von credere in oben genannter Formel absolut eine Bedeutung beimessen, so dürfte vor der Vermuthung von Katt. Beitr. p. 36: „Nur das vitam aet. wird mit „in“ an „c. resurr.“ angeschlossen sein, zum Zwecke um anzudeuten, dass hier kein neuer „Artikel“ mehr auftrete“, diejenige den Vorzug verdienen, dass vor vitam aet. eine neue Constr. Platz gegriffen habe, weil der Ausleger andeuten wollte, dass die folgenden Worte ein neues Element bilden. Doch man darf die Worte nicht ungebührlich pressen.

Glauben unsere Auferstehung sei[1]). Hieran schliesst sich unmittelbar die spezielle Widerlegung derjenigen Anschauung, welche unter bewusster Leugnung der Auferstehung des Fleisches — im folgenden liegt der Accent der Erörterung auf dem Worte: Fleisch — nur die Unversehrtheit der Seele behauptet. Dieser Ansicht, welche er als eine Verdrehung und Verkehrung des Auferstehungsglaubens überhaupt ansieht, stellt Nicetas die andere gegenüber, nach welcher jeder gläubige Christ seinen individuellen Leib wieder erhält[2]). Für ihre Korrektheit gelten ihm Schriftstellen, allgemein anerkannte Erfahrungssätze[3]) und endlich das aus dem alltäglichen Leben hergenommene Beispiel (exemplum de mundanis rebus) vom Weizenkorn als Beweis.

Erachtet er somit die Thatsächlichkeit der Auferstehung des Fleisches als erwiesen, so bahnt er sich nunmehr durch die Schilderung des auf die Auferstehung folgenden Zustandes der Auferstandenen zur Betrachtung des letzten Symbolgliedes den Weg. Eingeleitet wird letztere bereits durch die abschliessenden Bemerkungen, in denen vom Absterben und Aufkeimen des gesäten Weizenkornes auf die Auferstehung des Menschen exemplifizirt wird. „Ich glaube", so lässt der Verfasser sich vernehmen, „dass der, welcher das Weizenkorn wieder erweckt um des Menschen willen, eben diesen Menschen selbst, wenn er in die Erde hineingesät ist, wird wieder erwecken können; ja fürwahr, er kann es und will. Denn wie das Weizenkorn durch Regen, so werden die Leiber durch den Thau des Geistes lebendig gemacht, wie Jesajas im Hinblick auf Christus ausruft: „Der Thau nämlich", sagt er, „welcher von dir herkommt, gereicht

---

1) Cf. Casp. K. Anecd. p. 327: Revera enim, si hoc non credis, frustra in deum credis. Totum enim, quod credimus, propter nostram credimus resurrectionem. Alioquin etc.

2) Cf. ibid. p. 358.

3) Cf. das. die Worte: Scitote ex duplici nos esse substantia, id est corpore et anima. Corpus quidem mortale, anima vero immortalis. Cum homo etc.

jenen zur Gesundheit (sanitas)". Letzteres Wort stellt der Ausleger an die Spitze des nächsten Satzes und erklärt mit Emphase: Vere sanitas, quia resuscitata corpora sanctorum amplius dolere iam nesciunt[1]). Ganz unbemerkt ist Nicetas von dem Erweis, dass die Auferstehung dereinst eintreten muss und wird, dazu übergegangen, die Zuständlichkeit der Auferstandenen zu schildern, eine Zuständlichkeit, die er in Wahrheit als „Gesundheit" um so eher charakterisiren kann, weil er hinzusetzen darf: „Denn die wiedererweckten Leiber der Heiligen können fernerhin keinen Schmerz mehr empfinden. Denn es werden l e b e n in der Gemeinschaft mit Christo im Himmel die, welche g e l e b t h a b e n nach Christi Vorschriften und gerechten Forderungen in dieser Welt." Damit steht er, wie die betonten Stichworte vivent und vixerunt bereits erwarten lassen, vor der Erklärung des letzten Symbolstücks. Aber er tritt nicht in sie ein, ohne nicht noch einmal darauf hingewiesen zu haben, dass es sich hierbei um einen wirklichen Bestandtheil des Credos (quam credis!) handle. Wir können es uns nicht versagen, die schöne Stelle, welche die erklärenden Erörterungen zum 14. Art. enthält, wenigstens in der Uebersetzung mitzutheilen. „Das (näml.: das Leben nach dem Tode in der Gemeinschaft mit Christo) ist", so meint Nicetas, „jenes selige und ewige Leben, an welches du glaubst, das ist die Frucht des völligen Glaubens und guten Wandels, das ist das Objekt der Hoffnung, um

1) K a t t. folgt bei der Citation genannter Stelle — vgl. Beiträge p. 35 — augenscheinlich älteren Ausgaben, aber nicht der ausgezeichneten Edition von P. C a s p a r i. Welche Gründe ihn bewogen haben, in diesem Punkte von ihr abzuweichen, ist nicht ersichtlich. Dennoch wäre ihre Angabe wohl nöthig gewesen, zumal C a s p. p. 359 A. 4 die Lesart: iam mori non metuunt, die überpies bei K a t t. in gesperrtem Druck erscheint, ausdrücklich „ganz willkürlich" nennt. Sollte diese Anm. vielleicht übersehen sein? Für uns liegt kein Grund vor, C a s p a r i s peinlich genaue Recension zu verlassen. (Uebrigens findet sich dieselbe falsche Lesart bei F. K a t t.: Das apostol. Symb. p. 109 wieder abgedruckt.)

dessen willen wir geboren, gläubig und wiedergeboren werden; um dieses Lebens willen haben Propheten, Apostel und Märtyrer nicht nur unsagbare Mühen (labores inextricabiles) ertragen, sondern sogar den Tod mit Freuden erduldet. Dieses Leben wird kein Heide empfangen und kein ungläubiger Jude besitzen, aber auch kein Christ, welcher Lastern und Verbrechen dient; denn nur den Gläubigen, welche ihr Leben in sittlicher Reinheit führen, ist es bereitet." Angesichts solcher Worte ist es gewiss ein richtiger Eindruck, dass Nicetas „hier den Schluss- und Höhepunkt seines Themas als solchen, eben des Symbolinhaltes, berührt". Sollte er jedoch die vita aeterna nur deshalb berühren, weil ihm gerade dieser Ausblick in die Jenseitigkeit und der Hinweis auf das nach dem Leben auf der Erde beginnende ewige, selige Leben in der Gemeinschaft mit Christo vielleicht bloss als ein schöner und wirkungsvoller Schluss erschien? Das ist unglaublich! Nein, die vita aeterna muss vielmehr, auf die ganze Art ihrer Einführung in die Explanatio und ihrer Erläuterung gesehen, einen nicht unwesentlichen, selbständigen Bestandtheil des niceteischen Symbols gebildet haben.

Mit dem Abschluss der kritischen Darlegung über das in der Explanatio muthmaasslich ausgelegte Symbol möge die Untersuchung der unfraglich echten Schriften des Nicetas wenigstens vorläufig als beendigt gelten.

Aber, wird man gewiss einwenden, ist denn nicht auch die Schrift: De diversis appellationibus domino nostro Jesu Christo convenientibus[1]) ein echt niceteischer Traktat? Allerdings wenn man der handschriftlichen Ueberlieferung das grösste Gewicht bei der Entscheidung in dieser Frage beimessen will, dann dürfte es vielleicht als ausgemacht anzusehen sein, dass diese Schrift, welche uns unter dem Namen des Bischofs Nicetas überkommen ist, ihn auch wirklich zum Autor hat. Auf die Thatsache hin, dass sie im c. Vatic. dem Nicetas zugeschrieben wird, gestützt,

1) Cf. N. coll. p. 330—332.

hat denn auch Kattenbusch unbedingt an der Autorschaft dieses Bischofs für vorliegenden Traktat festgehalten. Dennoch scheint sie uns nicht völlig über allen Zweifel erhaben zu sein. Bevor wir indessen die uns gekommenen Bedenken mittheilen, möge der Inhalt selbst in Kürze zur Darstellung gelangen.

Nach dem Titel handelt der Traktat „über verschiedene, Jesu Christo, unserm Herrn, zukommende Benennungen". Dieser Ueberschrift entspricht der Inhalt. Nachdem in der kurzen Einleitung verschiedene Benennungen und Bezeichnungen, welche dem Herrn Jesu in der Schrift theils wirklich, theils nur in Gleichnissen beigelegt werden, mitgetheilt sind, ohne dass sich in ihrer Anordnung und Aufeinanderfolge ein bestimmtes Prinzip erkennen lässt und der Verfasser auf Vollständigkeit seines Namensverzeichnisses Anspruch erhebt[1]), wird mit der Wendung: Audisti appellationes; quaere nunc appellationum significationes der Uebergang zur eigentlichen Ausführung gemacht. Sie zerfällt in zwei deutlich erkennbare Theile. Von ihnen hat der erste die Aufgabe, die Erklärung dafür zu liefern, mit welchem Rechte die Schrift Jesus mit den Namen belegen darf, welche in der Einleitung aufgezählt sind. Zu diesem Zwecke werden sie in der von der Einleitung her geläufigen Reihenfolge in die Schrift eingeführt. Weder eine formelle noch eine sachliche Verknüpfung der einzelnen Namen unter einander wird versucht. Mit einem monotonen dicitur oder appellatur wird eine Benennung Jesu nach der andern in den Kreis der Betrachtung gezogen. Und ebenso monoton folgen auf jene formelhaften Worte ein oder mehrere fast konstant mit quod resp. quia eingeleitete Sätze. Nur selten findet man in den kurzen Sätzchen eine andere Partikel. Hat der Verfasser den Grund oder die Gründe angegeben, warum Jesus so oder so heisst, glaubt er sich seiner Aufgabe entledigt zu haben. Zu längeren Ausführungen über diesen oder jenen Namen kommt es nicht.

1) Cf. N. coll. p. 320.

Eine etwas andere Physiognomie zeigt der zweite Theil. Er zieht die Folgerungen aus den Ausführungen des ersten und sucht nachzuweisen, inwiefern jene Namen und das durch sie bezeichnete Wesen des Herrn den Gläubigen Trost, Kraft und Stärkung zu sein vermögen in den Nöthen, Anfechtungen und Versuchungen des irdischen Lebens. Durchweg paränetisch gehalten entwickelt er eine grössere Lebendigkeit der Rede und des Gedankens als der vorangegangene. Aber auch in ihm ist von einem eigentlichen Fluss der Darstellung keine Rede. Die ganze schriftstellerische Kunst des Verfassers besteht darin, dass er entweder einen Konditionalsatz mit si an der Spitze voraufschickt und ihm einen positiven oder negativen Aufforderungsatz folgen lässt, oder dass er mit Weglassung aller Partikel an den Hörer oder Leser eine kurze Frage richtet und dann sofort in imperativischer Form die Antwort ertheilt. Also auch hier herrscht dieselbe Monotonie und Formelhaftigkeit, welche bereits der Stil des ersten Theiles aufwies. Was den Inhalt anlangt, so sind die entwickelten Gedanken durchaus nicht neu und überraschend; sie zeigen vielmehr, besonders im ersten Theile, eine wenig hervorragende Tiefe des theologischen Denkens.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so dürfen wir behaupten, dass dieser Traktat weder nach Form noch nach Inhalt auf der Höhe der echten niceteischen Schriften steht. Weder in litterarischer noch in theologischer Beziehung ist er eine Leistung, welche man diesem Bischofe zutrauen möchte. Am ehesten könnte man in ihm einen nicht gerade bedeutenden Versuch sehen, die in den Benennungen Christi implicite enthaltenen Gedanken homiletisch zu verwerthen. Bei der Annahme, dass Nicetas der Verfasser ist, würde man es demnach mindestens mit einer Jugendschrift von ihm zu thun haben.

Aber entstammt dieser Traktat denn wirklich der Feder des Nicetas? Wir wagen diese Frage weder zu bejahen, noch mit voller Entschiedenheit zu verneinen,

obwohl nicht unwichtige äussere Gründe die herkömmliche Ansicht zu erschüttern im Stande sind.

Zunächst is es durchaus nicht irrelevant, dass Gennadius ihn nicht kennt. Denn der für das dritte Buch mitgetheilte Titel: De fide unicae maiestatis kann ihn unmöglich mit einschliessen und bezeichnen sollen[1]). Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass er nicht trotzdem von Nicetas herrühren könne. Ist doch die Möglichkeit sehr wohl denkbar, dass des Gennadius Verzeichniss der niceteischen Litteratur unvollständig ist. Diese Möglichkeit ist jedoch nur sehr bedingt einzuräumen. Das betr. über Nicetas handelnde Kapitel erweckt wenigstens nicht den Anschein[2]), als ob Gennadius nur einige

1) Kattenb.: Beitr. p. 43 nimmt den in Rede stehenden Libellus ohne allen Anstand als von Nicetas verfasst an, ebenso wie die beiden ersten. Ferner will er den bei Gennadius für den tertius liber angegebenen Titel auf alle drei genannten Schriften ausdehnen, wenn er ihn auch in besonderer Weise für die beiden Theilschriften reklamirt. Letztere Ansicht scheint nicht ganz einwandsfrei zu sein. Allerdings war für die beiden ersten Traktate de fide unicae maiestatis eine völlig entprechende Ueberschrift. Aber wie soll man sich es vorstellen, dass auch der dritte unter diesem Titel mit zusammengefasst sein soll? Er, der vom Glauben überhaupt nicht redet und in seiner ganzen Darstellungs- und Anschauungsweise so sehr von den beiden übrigen abweicht, dass es schwer begreiflich ist, wie alle drei ein „einheitliches Werk" gebildet haben sollen. Ist wohl anzunehmen, dass jemand diese zwei (de rat. fid. und de spir. s. pot. einerseits und de div. app. etc. andererseits) Schriften, welche in Form und Inhalt äusserst heterogener Natur sind, unter obigem Gesammttitel zusammenzufassen sich getraute, einem Titel, welcher wohl für die erste, nicht aber für die zweite passt? Kurz, Gennadius kann nur die erste mit obigem Titel gemeint haben, und wir haben daher keine Veranlassung, sie in den Rahmen dieser Ueberschrift mit Gewalt hineinzuzwängen. — Auch Morin tritt für die niceteische Autorschaft ein, ohne Bedenken zu äussern; vgl. a. a. O. p. 65.

2) Weil in der Folge doch immer wieder auf den Text dieses Kap. rekurrirt werden muss, wozu ja schon in der bisherigen Untersuchung des öfteren die Nothwendigkeit vorlag, so sei er hier vollständig mitgetheilt. Leider mangelt es vorläufig noch an einer brauchbaren Textausgabe des gennadianischen catalogus virorum

Schriften dieses Bischofs aus einer grösseren Anzahl herausgreift, sondern nach seinem schlichten Wortlaut zu urtheilen erhebt es entschieden den Anspruch, einen vollständigen Katalog der niceteischen Litteratur zu bieten[1]).

---

illustrium. Denn die neueste Ausgabe von Herding: Hieronymi de viris illustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum illustrium. Ex recensione Guilelmi Herdingii Lips. 1879 ruht auf unsicheren textkritischen Grundlagen, wie Jungmann durch eine eingehende Kritik in seinen Quaestiones Gennadianae (Programm der Thomasschule in Leipzig für das Schuljahr 1880/81) Leipzig 1881 erwiesen hat. Man kann also zweifelhaft sein, ob die ältere Ausgabe von Vallarsi (Hieronymi opp. t. II pars 2 — und nicht pars 1 wie bei F. Katt.: Beitr. p. 42 und ebenso: D. ap. Symb. p. 114 zu lesen ist — p. 967—1016, Venet. 1767) oder die jüngere für die Citation den Vorzug verdient. Wir geben den Text des Kap. XXII nach der ersteren. Er lautet: Niceas, Romacianae (Romatianae, Romaniciae) civitatis episcopus, composuit simplici et nitido sermone competentibus ad baptismum instructionis libellos sex. In quibus continet primus, qualiter se debeant habere competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire. Secundus est de gentilitatis erroribus: in quo dicit suo paene tempore Melodium quendam patremfamilias ob liberalitatem, et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis esse inter deos translatos. Tertius liber de fide unicae maiestatis, quartus adversus genethliologiam quintus de symbolo, sextus de agni paschalis victima. Edidit et ad lapsam virginem libellum, paene omnibus labentibus emendationis incentivum.

1) Wo Gennadius die Schriften der einzelnen „berühmten Männer“ unvollständig aufzählt, sei es nun, dass er es beabsichtigte, oder sei es, weil ihm eine genügende Kenntniss ihrer Litteratur mangelte, da unterlässt er eine diesbezügliche Bemerkung nicht. Man vgl. z. B. folgende Stellen, die sich leicht vermehren liessen, für unsern Zweck aber ausreichen, nämlich: cap. XXX: Johannes, Constantinopolitanus episcopus, — scripsit multa et valde necessaria omnibus ad divina properantibus praemia; a quibus sunt illa (es folgen Titel von Schriften) et multa alia, ut diximus, quae a diligentibus possunt inveniri (cf. ed. Herding p. 84 f.; bei Vallarsi ist diese vita, dass ich so sage, nicht aufzufinden, vgl. a. die Anm. von Herd. zu dies. cap. Ist sie etwa späteres Einschiebsel?) cap. XL: . . . et multas alias eius (des Bischofs Maximus) homilias de diversis habitas legi, quas etc.; cap. XXIV: Edidisse dicitur (Bachiarius) grata opuscula: sed ego ex illis unum tantum de fide libellum legi, in quo etc., cap. XLI: Petronius .... scripsisse

Ist also der Traktat dem Bischof Nicetas zuzusprechen, so handelt es sich bei ihm um eine Schrift, welche Gennadius unbekannt geblieben ist.

Weiter wird er ziemlich spät erst, nämlich im Brief des Klerikers Henricus, erwähnt und zwar hier in enger Verbindung mit den bekannten Theilschriften. Dagegen kennt der Katalog der Bibliothek zu Lorsch ihn nicht, obwohl er die beiden Theilschriften nennt. Es gab somit im 10. Jahrhundert noch ein Manuscript, welches wohl die letzteren enthielt, den ersteren aber nicht aufwies, während eine andere Handschrift alle drei Traktate dem Bischof Nicetas zusprach. Dürften diese beiden Handschriften als Typen verschiedener Gattungen von Manuscripten angesehen werden, so läge der Schluss nahe, dass bis zum 10. Jahrhundert schon einige Codices den Traktat als niceteische Schrift ausgaben, während andere denselben noch nicht recipirt hatten. Unter diesen Umständen würde die Thatsache wesentlich in ihrem Gewicht abgeschwächt, dass der aus dem saec. XV stammende c. Vatic. ihn für eine echte Schrift des Nicetas ausgibt.

Auf dieselbe Vermuthung einer späteren Verbindung dieses wenig umfangreichen homiletischen Vortrags oder Entwurfs zu einer Predigt, wenn die Bezeichnung gestattet ist, mit den unzweifelhaft echten Traktaten des Nicetas, führt auch die Beobachtung, dass bei ihm die Subscriptio fehlt, während die Schrift De fide am Schluss ihrer beiden Theile eine solche besitzt. Nun ist bekannt, dass die Subscriptionen bei weitem weniger den Korrekturen ausgesetzt waren als die Ueberschriften. Fehlt eine solche völlig, wie in vorliegendem kurzen Traktat, so erklärt es sich in unserm Falle daraus, dass er ursprünglich nicht mit den genannten Schriften vereinigt war, sondern erst später hinzukam. Dadurch konnte es leicht geschehen, dass man zwar seine Ueberschrift denen der übrigen conform gestaltete, eine Subscriptio aber hinzuzufügen unterliess.

putatur vitas patrum monachorum Aegypti, quas etc. Legi sub nomine eius de ordinatione episcopi etc.

Bedenken wir schliesslich, dass sich in den Schriften De fide und in der Explanatio symboli hie und da wechselseitig Verbal- und Realparallelen finden, welche auf Grund ihres gemeinsamen Wortschatzes und Sprachgebrauches und eines gewissen übereinstimmenden Gedankenkomplexes die Identität des Verfassers verbürgen[1]), dass jedoch in unserem Traktat weder in verbaler noch sachlicher Hinsicht eine Gemeinsamkeit mit jenen zu entdecken ist, so wird man es verstehen, wenn man der Frage, ob er niceteischen Ursprungs ist, skeptisch gegenübersteht. Jedenfalls darf soviel als gesichert gelten, dass in ihm bei der Annahme niceteischer Autorschaft höchstens ein Elaborat seiner Jugend zu erblicken ist[2]).

Lässt sich bei diesem Traktat die Frage nach seiner Echtheit oder Unechtheit nicht mit Stringenz entscheiden, so dürfen wir die Schrift De lapsu virginis consecratae[3]) auf keinen Fall dem Nicetas zuschreiben und sie, wie es oftmals geschehen ist[4]), mit der von Gennadius berührten, einen ähnlichen Stoff behandelnden, Schrift dieses

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung die Noten in den Ausgaben A. Mai's und P. Caspari's.

2) Besteht ein Abhängigkeitsverhältniss zwischen unserer Schrift und jener Aufzählung der biblischen Benennungen Christi, welche mit der Erörterung de spiritu septiformi (vgl. A. Thiel: De decretali Gelasii. Braunsberg 1866 p. 20 f.) zusammen das 1. Stück des sog. Decretum Gelasii (vgl. darüb. Th. Zahn: Geschichte d. Kan. Bd. II Tl. 1 p. 259 ff. u. die A. A., der es als „für eine Synodalverhandlung ausgearbeitete Vorlage", nämlich für die 5. römische unter Damasus im J. 382 stattgefundene, bezeichnet) ausmacht, so lässt sich doch augenblicklich nicht mehr mit Bestimmtheit sagen, welche Schrift das Original enthält.

3) Cf. Migne s. l. tom. XVI p. 383—400: Scti. Ambrosii opp.; vgl. bes. auch die Admonitio p. 379—382.

4) Vgl. z. B., von älteren Gelehrten abgesehen (ihre Namen sind erwähnt in der Notitia historico-litteraria in s. Nicetam auctore Schoenemanno, abgedruckt bei Migne, s. l. t. LII p. 841 f., § II), Petr. Braida in seiner Dissertatio cp. I (Migne t. LII p. 879), der sich hier in Uebereinstimmung mit Prosdocimus Zabeo befindet. — Neuerdings hält diese Ansicht aufrecht Morin a. a. O. p. 65 f., freilich ohne neues Material beizubringen.

Bischofs identifiziren. Denn einerseits ist die bei Gennadius berührte Schrift des Nicetas nicht an eine „gefallene Jungfrau, welche sich zu lebenslänglicher Virginität geweiht hatte", gerichtet, sondern nur an eine lapsa virgo. Ist es aber wohl denkbar, dass Gennadius gerade das Moment, welches die behandelte Materie weit mehr spezialisirte, dass die „gefallene Jungfrau", an welche Nicetas seinen libellus richtete, eine consecrata war, völlig ignorirte, und anstatt dessen die viel allgemeinere Ueberschrift: ad lapsam virginem wählte? Sollte Gennadius einen Sachverhalt, wie ihn die erhaltene Schrift voraussetzt[1]), nicht auch im Titel zum entsprechenden, präcisen Ausdruck gebracht haben? Dazu kommt andererseits, dass nichts von derjenigen Eigenschaft bei ihr zu entdecken ist, welche Gennadius ihr zuschreibt, dass sie „fast allen Fallenden einen Antrieb zur Besserung geben könne." Wenigstens ist nirgends eine Tendenz nachweisbar, dass der Verfasser den ihr zu Grunde liegenden besonderen Anlass, wonach eine Jungfrau, die das Gelöbniss jungfräulicher Reinheit abgelegt und sich dem Herrn geweiht hatte, in einen unsittlichen Lebenswandel verfiel, in dem Sinne zu verwerthen strebt, dass er im Anschluss daran Betrachtungen über eine generelle, allgemein bei „Fallenden" anzuwendende Pädagogik anstellt. Hierzu war dieser Fall um so weniger angethan, als er bei der besonderen Stellung der Jungfrau als einer Geweihten keine allgemeine, sondern eine höchst spezielle Bedeutung hat und demgemäss auch nur schwer einer verallgemeinernden Behandlung sich fügen würde, welche praktischen, seelsorgerlichen Interessen Rechnung trägt. Scheint es demnach das Richtigste zu sein, wenn man von einer Identifikation der Schrift De lapsu virg. cons. mit der von Gennadius dem Nicetas zugeschriebenen überhaupt Abstand nimmt, so wird man, besonders auch in Rücksicht auf das, was von jeher gegen ihren niceteischen

1) Das Ereigniss, welches den Anlass zu ihr gab, ist richtig dargestellt bei Migne t. LII p. 379 f.

Ursprung geltend gemacht wurde[1]), sich zu dem Geständniss bequemen müssen, dass die Schrift des Nicetas ad laps. virg. nicht mehr vorhanden, sondern verloren gegangen ist. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als wir, die Schriften De fide und Explanatio ausgenommen, von den übrigen bei Gennadius genannten ausser einigen unbedeutenden Fragmenten nur den Titel kennen[2]). Von diesen verlorenen Schriften und ihrem muthmasslich anzunehmenden Inhalt wird im folgenden zu reden sein.

Gennadius, dem wir lange Zeit vor Auffindung wirklich echter Schriften des Nicetas wenigstens die Kenntniss von Titeln einzelner Traktate verdankten, berichtet über die litterarische Thätigkeit des Nicetas folgendes: Niceas (oder Niceta)[3]) — verfasste ..... für die Competenten, d. h. für die unmittelbaren Taufkandidaten, sechs Instruktionsbüchlein.

Diesem Zweck entsprechen im allgemeinen die Titel für die einzelnen libelli. Den Inhalt des ersten charakterisirt Gennadius dahin, dass er sagt, es sei in ihm die Frage behandelt, wie sich die Competenten verhalten müssten, welche der in der Taufe mitzutheilenden Gnade theilhaftig zu werden wünschen. Der libellus beschäftigt sich also mit den Vorbedingungen, die zu erfüllen sind,

---

1) In Kürze zusammengefasst finden sich die erhobenen Einwendungen bei A. Mai: Nic. et Paul. scr., praef. p. XII.

2) Wem die Schrift De lapsu virg. cons. sonst zuzusprechen ist, ob Hieronymus oder Ambrosius, ist noch nicht entschieden. Die darüber gepflogenen Verhandlungen haben zu einem befriedigenden Resultat nicht geführt. Besonders die stilistischen und sprachlichen Differenzen haben es gehindert, dass sie dem einen oder dem andern mit absoluter Sicherheit beigelegt werden konnte. Sollte nicht dieser Umstand ein Hinweis darauf sein, dass sie weder Hieronymus noch Ambrosius, sondern einen bis jetzt unbekannten Dritten zum Verfasser hat?

3) Die Lesart des cod. Vatic. ist Niceta; cf. die Ausg. von Herd. p. 81. — Vgl. a., was Katt.: D. ap. Symb. p. 126 A. 36 über eine Nachricht von Herrn Nic. Müller (Prof. in Berlin) referirt, mit Bezug auf Gennad. cp. XXII.

bevor die Taufbewerber der Spendung und Ertheilung des Taufsakraments durch die Kirche gewürdigt werden können. Worin jene Vorbedingungen bestanden, wird nicht gesagt. Nur die erhaltenen Bruchstücke lassen vermuthen, dass in ihnen über Wesen und Bedeutung der Exorzismen und der Abrenuntiatio gehandelt wurde [1]).

Die „Irrthümer des Heidenthums" bilden den Gegenstand der zweiten Schrift. Der Titel ist indessen ein viel weiter greifender und umfassender, als dass mit dem angehängten Relativsatz in quo dicit etc. gesagt sein könnte, ausser der von Heiden vorgenommenen Versetzung eines gewissen Familienvaters Melodius wegen seiner Freigebigkeit und eines Bauern Gadarius wegen seiner Stärke unter die Götter habe dieser Traktat von nichts anderem zu berichten gewusst. Dass der Ahnen- und Heroenkultus — wenn es erlaubt ist, die berichtete Apotheose der beiden Männer als Symptome der erwähnten heidnischen Kulte anzusehen — von jeher im Heidenthum eine bedeutende Rolle spielte, ist nicht unbekannt. Aber dass der Inhalt eines Traktates, welchem Gennadius die sehr allgemeine Ueberschrift de gentilitatis erroribus giebt, mit der Erörterung über diesen speziellen heidnischen Irrthum erschöpft gewesen sein sollte, ist an und für sich wenig plausibel. Denn wäre es der Fall, so würde der allgemeine Titel für einen zu besonderen Inhalt gewählt sein. Es werden in ihm vielmehr noch andere errores der Heiden, wie z. B. der heidnische Götzendienst, das heidnische Opferunwesen, die heidnische Unsittlichkeit u. s. w. zur Behandlung gekommen sein. Kurz, der Relativsatz will keine Inhaltsangabe sein, sondern nur ein

1) Mit dem Inhalt von lib. I, soweit er aus Gennad. erschlossen werden kann, stimmt überein der Inhalt von Fragment I. Dasselbe Gepräge tragen die Fragmente II, III und VI (cf. N. coll. p. 339 f.). Sie werden daher als Ueberreste des ersten Traktates gelten müssen. Sehr auffallend ist die grosse Aehnlichkeit des Wortlautes der genannten Fragmente mit demjenigen der erhaltenen Schriften, besonders der Explanatio: M. vgl. z. B.: Frgm. III und IV mit der Einleitung der Explanatio (s. P. Casp. K. Anecd. p. 342 f.).

bemerkenswerthes, interessantes Unikum der betr. Schrift mittheilen. Die Handlungsweise der Heiden musste dem in christlicher Umgebung zu Massilia lebenden Presbyter Gennadius um so mehr auffallen, als die unter die Götter Versetzten weder durch hervorragende Stellung, noch durch beachtenswerthe Leistungen im politischen oder sozialen Leben ein Anrecht auf die ihnen erwiesene Ehre erworben hatten[1]).

Das vierte Schriftchen enthielt eine Polemik gegen die genethliologia, gegen das heidnische Unwesen der Sterndeuterei. Die Astrologie mit ihren Auswüchsen der Zauberei und Wahrsagekunst wird Nicetas in ihm vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus einer Kritik unterzogen haben.

Dagegen bot der sechste libellus eine Abhandlung über das Opfer des Passahlammes dar. Sie wird vermuthlich nicht etwa bloss eine lehrhafte Darlegung über den Wert und die Bedeutung des Opfertodes Jesu Christi, sondern vielmehr eine Anleitung zum rechten und segensreichen Gebrauch und Genuss des heiligen Abendmahls gegeben haben. Denn der Unterricht der Competenten hatte zum Ziel die Abendmahlsgemeinschaft[2]).

---

1) Mag immerhin Frgm. I nicht die von Genn. für lib. II hervorgehobene Spezialität berühren, so ist es doch wohl nichtsdestoweniger als ein Bruchstück dieses Traktates anzusehen. Dagegen ist Frgm. V, welches bei seiner grossen Kürze einen sicheren Schluss über seine Zugehörigkeit zu irgend einem der bei Gennadius aufgeführten Traktate verbietet, keinem der libelli sex mit Bestimmtheit zuzuweisen.

2) Das, wie mich bedünken will, etwas überstürzt gewonnene Resultat Morin's (vgl. a. a. O. p. 65 ff.), dass Nicetas, dem Verfasser der behandelten noch und nicht mehr vorhandenen Traktate, die Autorschaft für den sog. ambrosianischen Lobgesang Te deum laudamus und zwei weitere Schriften De vigiliis servorum dei und De bono psalmodiae gebühre, will trotz der grossen Zuversicht, mit der es ausgesprochen wird, mit allem Vorbehalt aufgenommen werden. Auf die vorliegende Frage einzugehen, ist hier nicht der Ort. Sie erfordert eine eigene und eingehendere Untersuchung, als sie Morin vorhatte (s. p. 77). Nur folgendes sei in Kürze hervorgehoben:

Als den Leserkreis der instructionis libelli sex nennt Gennadius die competentes, d. h. wie bereits erwähnt, die unmittelbaren Taufkandidaten. Damit stimmen die erhaltenen Schriften[1]) und Fragmente[2]) überein. Die Competenten stehen auf derjenigen Katechumenatsstufe, welche dem Abschluss ihrer kirchlichen Unterweisung direkt voraufging und sie für die christliche Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft vorbereitete. Das nächste Ziel war natürlich der Empfang der heiligen Taufe. Aber bevor sie durch dies Sakrament in den Gesammtorganismus der christlichen Gemeinde aufgenommen wurden, galt es seitens der Kirche sich durch eingehenden Unterricht dessen zu vergewissern, ob die Competenten nach Erkenntniss und Willen auch diejenigen Garantien darboten, welche im Interesse einer segensreichen Entwicklung der christlichen Gemeinde gefordert werden mussten.

---

1. Die p. 55 ff. aufgezählten Dokumente schreiben das Te deum ausnahmslos einem Bischof Nicetus oder Nicetius, nicht Nicetas zu.

2. Die Identität seines Verfassers sowie der anderen Schriften mit demjenigen der bei Gennadius genannten, ist mehr behauptet, als im einzelnen erwiesen.

3. Die Tendenz der p. 74 f. mitgetheilten Worte aus Paulins carm. XVII v. 261 ff. (vgl. unt.) u. bes. v. 109 ff. ist es nach unserer Ansicht nicht, Nicetas als Hymnendichter zu verherrlichen, sondern den grossen Einfluss auf seine Umgebung zu veranschaulichen, mag diese auch noch so roh sein, wie es die „Schiffer“ notorisch sind.

Es bleibt immer eine missliche Sache, wenn eben erst in die geschichtliche Beurtheilung eingetretenen Personen eine zu weitgehende Bedeutung für ihre Zeit eingeräumt wird, obwohl es nahe genug liegt, dass man mit ihnen die Lösung von Fragen in Angriff nimmt, deren Lösung bis dahin nicht sicher gelingen wollte. Um so grössere Vorsicht ist hier am Platze. Auf jeden Fall hat aber die Arbeit Morin's das Verdienst, für die Behandlung der Nicetasfrage ein neues Problem aufgestellt zu haben.

1) Vgl. die in der Ueberschrift der Expl. stehenden Worte habita ad competentes und die dazu p. 293 f. gemachten Bemerkungen.

2) Cf. in Frgm. I die Worte: quibus edocentur baptismum electi; electi ist synonym mit competentes. Ausserdem zu vgl. Frgm. II, wo die Stellung des Katechumenen zur Kirche besprochen wird.

Zur Orientirung der Competenten in den sie angehenden Fragen wird Nicetas die libelli sex verfasst haben[1]).

Eine andere Frage ist, ob die Anordnung der niceteischen Schriften, welche Gennadius mittheilt, uns ein Bild von dem Gange der Unterweisung gewähren kann, welche Nicetas selbst etwa beim Unterricht der letzten Katechumenenstufe zu beobachten pflegte. Eine definitive Entscheidung ist hier in dem Maasse unmöglich, als wir nicht wissen, ob bereits Nicetas die Traktate in der bei Gennadius vorliegenden Reihenfolge zu einem einheitlichen Werke etwa unter dem Titel Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex vereinigte, oder ob die einzelnen Traktate erst von einem andern „nachträglich" unter obigem Titel zusammengefügt wurden[2]). Gennadius kannte die libelli sex jedenfalls nur als ein einheitliches Werk[3]). Im übrigen zeigt die Reihenfolge der niceteischen Schriften im allgemeinen einen pragmatischen Fortschritt. Handelt lib. I von der *ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου*, insofern sie in dem Vollzug der Exorzismen an dem Competenten und in der feierlichen Abrenuntiation, der fürs sittliche Gebiet geltenden aktiven Absagung des Katechumenen von allem heidnischen Wesen und aller satanischen Obmacht zur Ausführung kommt, so beschäftigt sich lib. III mit der trinitarischen

1) Dass sie uns, das Vorhandensein sämmtlicher vorausgesetzt, „etwas Aehnliches von Vollständigkeit des Unterrichts" (scil. der Katechumenen) gewährt haben sollten (vgl. G. v. Zezschwitz: System der christlich kirchlichen Katechetik Bd. I p. 135, Leipzig 1863), wie die inhalts- und umfangreichen Katechesen Cyrills von Jerusalem, ist angesichts des geringen Umfangs der vorhandenen Traktate sehr zweifelhaft.

2) Vgl. F. Katt.: Beiträge p. 45 A. 2. Ich neige im Hinblick auf p. 337 f. A. 1 der letzteren Auffassung zu. Es ist eben doch wenig glaubhaft, dass der Bischof auf Bitten seiner Taufkandidaten ein sechstheiliges Instruktionsbüchlein abgefasst haben sollte.

3) Für diese Behauptung spricht: 1. Sämmtliche sechs Traktate setzen als Leser die Competenten voraus. 2. Sie sind alle zum gleichen Zwecke geschrieben. 3. Nach Gennadius' Darstellung sind die einzelnen libelli nur Theile eines einheitlichen Werks.

Wesensbestimmtheit Gottes, einer Lehre, welche „in der Zeit des vollständig ausgebildeten Katechumenats vielmehr mit der Ueberlieferung und Auslegung des Symbols selbst verbunden“ war[1]). Diese Auslegung des Symbols folgt in lib. V, während nach lib. VI den Abschluss des Einweihungsprozesses der Competenten in die Mysterien der Kirche das heilige Abendmahl bildet. Wie dem auch sei, eigenthümlich berührt es jedenfalls, zwischen Traktaten, welche die Unterweisung in der Lehre der Kirche (von der Trinität, vom Symbol und Abendmahl) bezwecken, Abhandlungen polemischen Inhalts gegen spezifisch heidnische Gewohnheiten und Irrthümer eingeschaltet zu sehen. Ob letztere wohl von jeher Bestandtheile der Schrift an die Competenten gewesen sind? Waren sie es, so mag uns die Thatsache, dass Nicetas es für nöthig erachtete, den Competenten gegenüber in selbstständigen Traktaten der für sie bestimmten Schrift heidnisches Unwesen zu bekämpfen, ein Hinweis darauf sein, dass er sich an dem Orte oder den Orten seiner bischöflichen Wirksamkeit in heidnischer Umgebung befunden haben muss, welche den Erfolg seiner Arbeit hemmte und darum eine besondere Bekämpfung erforderte, vorausgesetzt, dass dies auch sonst wahrscheinlich ist[2]).

---

1) Vgl. G. von Zezschwitz: System Bd. I p. 134.

2) Für die Vermuthung Touttée's, dass der Inhalt der einzelnen niceteischen Schriften eine grosse Aehnlichkeit gehabt haben müsse mit dem der Katechesen Cyrill's von Jerusalem (Cf. Touttée: Disputationes Cyrillianae bei Migne: Patrol. s. gr. Bd. XXXIII p. 146: Tantum observa, librum primum fuisse argumento similem procatechesi et catechesi primae Cyrillianae; secundum et tertium catechesi sextae; quartum diversis catechesis secundae, quartae et nonae locis; quinti argumentum toto pene catecheseon opere tractari, sextus autem legi vel pronuntiari tantum debebat in ipso Paschatis pervigilio), fehlt es an genügendem Material, da gerade die Schriften verloren sind, welche die Abhängigkeit des Nicetas von Cyrill am meisten dokumentiren könnten. Doch hat die Vermuthung Touttée's sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich und zwar um so mehr, als Nicetas wenigstens an einer Stelle den Cyrill geradezu benutzt hat (s. unt.).

Aus welcher Zeit stammen nun die besprochenen erhaltenen und verloren gegangenen Schriften? In welcher Kirche oder Kirchenprovinz war das in der Explanatio ausgelegte Taufsymbol im Gebrauch? Wo hat es also muthmaasslich seine Heimath? Und wer ist endlich Nicetas, der Verfasser aller Traktate? Das sind Fragen, die eine Beantwortung verlangen.

Man könnte meinen, die zuletzt gestellte Frage müsste vor der ersten beantwortet werden. Und in der That ist dieser Versuch neuerdings gemacht worden[1]). Dagegen wäre allerdings nichts einzuwenden, wenn die Ueberschrift, welche der cod. Chis. der Explanatio giebt, und nach welcher Nicetas, Bischof von Aquileja, Verfasser der Explanatio ist, über allen Zweifel erhaben wäre[2]), ferner, wenn die in den erhaltenen Schriften vorausgesetzten temporellen Verhältnisse nicht einen älteren Verfasser forderten, als den von 454—485 regierenden Bischof Nicetas von Aquileja, und endlich, wenn das ausgelegte Symbol sich nur als ein solches begreifen liesse, welches wirklich einmal in der Gemeinde zu Aquileja oder in einem zur Kirchenprovinz von Aquileja gehörigen Orte in Gebrauch war. Allein der cod. Chis. stammt aus zu junger Zeit (saec. XIV), als dass wir in die Zuverlässigkeit und das Gewicht seiner für die Explanatio uns gebotenen Ueberschrift nicht einen gelinden Zweifel setzen dürften. Dazu kommt, dass die Ueberschriften, welche der c. Vat. (saec. XV) für die Traktate des Nicetas

1) Vgl. F. Kattt.: Beitr. p. 34. In der Untersuchung selbst behandelt K. im Theil II 3b seiner Beiträge (p. 40—52) die Fragen nach dem Autor und seiner Zeit, ohne sie scharf auseinander zu halten. Doch gelangt die Frage nach dem Autor zuerst zur Erörterung.

2) Es unterliegt keinem Zweifel, dass A. Mai in seiner 2. Ausg. die Titel der einzelnen Traktate nach der Ueberschrift, welche der c. Chis. für die Explanatio bietet, abgeändert hat (Cf. N. coll. p. 314, 319 und 330). Denn nach der 1. Ausg. (cf. Praef. p. VII) fehlt im c. Vat. Aquileiensis vor episcopi in der Ueberschrift, welches in der zweiten an diesem Orte im Titel steht. Mai hätte es auch nur gleich in die Subscriptio hinein schreiben sollen!

überliefert, das verdächtige Aquileiensis nicht kennen. Und doch ist wegen der zahlreichen Real- und Verbalparallelen der Verfasser der Explanatio und der Verfasser der Schrift De fide wie der Fragmente ein und dieselbe Person! Somit müssen wir umgekehrt durch die in den echten Schriften des Nicetas selbst gegebenen Indicien die Zeit zu bestimmen suchen, in welcher ihr Verfasser lebte. Denn die Thatsache, dass für das bei unsern Schriften in Frage kommende Zeitalter einige Träger des Namens Nicetas oder eines ähnlichen, nur wenig modifizirten, Namens bezeugt sind, macht die Untersuchung der Frage, wer wohl ihr Verfasser ist, nicht gerade leicht. Gelingt jedoch eine hinreichend sichere Fixirung ihrer Abfassungszeit, so ist dadurch eine feste Basis gewonnen, von welcher aus die genaue Bestimmung der Person des Verfassers und seiner näheren geschichtlichen Verhältnisse vollzogen werden kann.

Wenn wir demgemäss die noch erhaltenen Schriften des Nicetas auf die in ihnen vorausgesetzten historischen Verhältnisse hin prüfen, so mag gleich hier bemerkt werden, dass wir dabei fast ausschliesslich auf den Traktat De fide angewiesen sind. Weder aus der Explanatio, noch aus den wenig umfangreichen Fragmenten empfängt man in dieser Hinsicht wichtige Aufschlüsse. Andererseits muss man daran festhalten, dass auch auf die Gefahr hin, dass die erwähnten sechs niceteischen Schriften nicht schon vom Verfasser selbst als ein einheitliches Werk veröffentlicht sind, die Abfassungszeit der einzelnen Traktate vielleicht nicht sehr weit auseinanderliegt und somit das, was in chronologischer Beziehung für De fide gilt, im allgemeinen auch für die Explanatio zu gelten hat.

Aus welcher Zeit stammen die niceteischen Schriften?

Verhältnissmässig leicht und sicher kann der terminus a quo ihrer Abfassungszeit fixirt werden. Bekämpft doch der Verfasser in der jetzigen Theilschrift De rat. fid. die arianische Häresie wegen ihrer christologischen Heterodoxie. Dabei stützt er sich einfach auf das ökumenische

Bekenntniss der damaligen Christenheit, das Nicaenum. Nachdem er nämlich den Grund für die christologische Verirrung des Arius darin gefunden, dass „dieser nicht znfrieden war mit den Worten der Evangelien und der Predigt der Apostel, welche durchaus den Vater, Sohn und heiligen Geist klar und deutlich bezeugen", und darauf hingewiesen hat, wie jener „Unglückselige" über der Erforschung des Problems, quomodo et qualiter Deus potuit generare, in den Irrthum verfiel, beide, den Vater und den Sohn, zu leugnen, tritt er den Beweis für die Richtigkeit seiner letzten Behauptung an und fährt dann gewichtig fort: Contra hanc ergo eius perversitatem et novam doctrinam facta est nicaena synodus, ubi omnibus collatis et decursis scripturis veritas manifestata est[1]), scripta est. Nam denique filium, quem Arrius dixerat aliunde esse et non de patre, neque de substantia patris, id est de eo ipso, quod deus est, sancti patres nostri professi sunt:

natum de Patre[2]), hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum patre;	*γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ πατρίκ.τ.λ.*[3]).

ut nulla utique diversitas credatur in filio[4]).

---

1) So Mai[2]; sollte est nicht ein Schreibfehler anstatt des sprachlich geforderten et sein?

2) Die Uebersetzung für *μονογενής* fehlt. Doch ist eine solche ihm nicht unbekannt Allein er wählt statt des dem Sinn nach richtigeren unicus das weniger treffende unigenitus, welches aber der Etymologie des griechischen *μονογενής* mehr entspricht. Vgl. z. B.: N. coll. p. 314 f.: Taceo de Photino, qui audiens unigeniti filii dei incarnationem etc. u. a. m.

3) S. den Text des nicänischen Symbols bei Hahn[2] § 73 p. 78 f.

4) Cf. N. coll. p. 315. Hat Nicetas bei der Niederschrift dieser Worte eine Uebersetzung vor sich gehabt z. B. die des Bischofs Hilarius Pictaviensis (s. Hahn[2] § 74 p. 80 f.) oder stammt die Uebersetzung, welche er gibt, von ihm selber? Die Uebersetzung des

Nach dieser Probe aus dem Nicaenum selbst muss der Autor zum wenigsten nach dem Jahre 325 geschrieben haben. Allein schon der Ausdruck sancti patres nostri zwingt uns zur Annahme eines wesentlich späteren terminus a quo. Denn von „unsern Vätern" kann ein Schriftsteller doch erst mit einigem Grunde reden, wenn zwischen der von ihm erwähnten That, welche die „Väter" in der Vergangenheit vollbrachten, und dem Zeitpunkt, in welchem er schrieb, eine geraume Zeit, etwa ein Menschenalter, verflossen ist.

Bestätigt wird diese Vermuthung durch die Art und Weise, wie er sich mit den Gegnern der orthodoxen Christologie in der Vergangenheit auseinandersetzt. Et quidem taceo, meint er, de Sabellio patripassiano; qui stulta praesumptione ausus est dicere[1]), ipsum esse patrem, qui est filius, ipsum etiam esse spiritum sanctum: et nomine tantum esse trinitatem, non etiam veritate, non personis subsistere, sed sola nuncupatione: ac sic totum confundit, cum ipsum patrem corpus suscepisse et passum esse confingit. Tacco de Photino etc. Warum werden diese theo-

---

Hilarius hat er jedenfalls nicht benutzt. Diese lautet nämlich für die in Betracht kommende Stelle: natum ex patre unigenitum, hoc est de substantia patris, deum ex deo, lumen ex lumine, deum verum de deo vero etc. Während also Nicetas die griechische Präposition ἐκ konsequent durch de gibt, ist bei Hilarius für ἐκ der Gebrauch von de und ex zu bemerken, ohne dass irgend ein Grund für den Wechsel der Präpositionen ersichtlich wäre. Auch die Uebersetzung des Phoebadius von Agennum (Agen), welche sich in dessen ca. 360 verfassten Schrift: De fide orthodoxa contra Arianos (cf. Migne: Patrol. s. l. t. XX p. 31 und P. Casp.: Quellen Bd. I p. 104 f. A. 6) befindet, scheint Nicetas nicht gekannt zu haben. Phoebadius gibt μονογενής durch unicus. Ob er diese Schrift des Phoebadius überhaupt kannte? Mir scheinen die von F. Katt. Beitr. p. 48 f. A. 2 aufgezeigten gemeinsamen Prädikate Gottes nur zufällige Aehnlichkeiten zu sein, nicht aber eine Abhängigkeit der ersteren vom letzteren zu bedingen.

1) Cf. auch Epiphanius haeres. 62 (ed. Dindorf. p. 572 f. 27 ff.: *Τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας.*

logischen Gegner nur in der Form der Praeteritio gestreift? Warum ihre Irrlehren keiner eingehenderen Kritik und Widerlegung gewürdigt? Nicht etwa deswegen, weil sie weniger gefährlich waren als die des Arius, sondern, weil sie beide schon verurtheilt und für den Glauben der Kirche unschädlich gemacht worden waren. Nicetas spricht von ihnen als von überwundenen Gegnern, über welche die Kirche bereits siegreich hinweg geschritten war. Denn so lautet der Schluss des betr. Abschnitts: Taceo ergo tam de Sabellio, quam de Photino, quia ab omnibus fere ecclesiis dignam errori suo sententiam detulerunt[1]). Welche Kirchen oder Kirchenprovinzen haben aber über jener Männer häretische Anschauungen durch ihre Synoden ein kirchliches Anathem verhängt? Sehen wir von Sabellius ab, der bereits zu Anfang des 3. Jahrhunderts lebte und wohl nur wegen der Homogenität seiner Irrlehre mit derjenigen Photins genannt ist[2]), so hat in der That die Kirche jener Zeit mit ihrem verwerfenden Urtheil über die letztere nicht gekargt. Hatte doch schon der Orient auf der Synode zu Antiochien (344) und der Occident auf den Synoden zu Mailand (344 oder 345)[3]) und zu Sirmium in Pannonien (351) eine durchaus ablehnende Stellung zu seiner Lehre eingenommen.

Gleichwohl wird man den terminus a quo ihrer Entstehung noch über das Jahr 381 hinabzurücken haben. Bedenken wir, dass in der Theilschrift De spiritus sancti potentia die macedonianische Irrlehre, welche die Gottheit und Gleichwesenheit des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne leugnete, bestritten wird, so werden wir die Abfassungszeit des Traktats De fide nach dem Ausbruch des Kampfes um die Gottheit des heiligen Geistes verlegen

1) Cf. N. coll. p. 314 f.

2) Ueber Sabellius und seine Lehre vgl. Th. Zahn: Marcell von Ancyra, Gotha 1867, p. 198 ff. und Ad. Harnack in P. R. E.^{2} Bd. X p. 208 ff.

3) Vgl über die Zeit der Verurtheilung des Photinus Th. Zahn: Marcell p. 79 ff.

müssen. Der Traktat wäre demnach nicht vor dem Jahre 360 verfasst. Denn erst nach dem zu Anfang der sechziger Jahre erfolgten Tode des Macedonius, der dem nach ihm benannten Irrthum bezüglich des heiligen Geistes zur weitesten Verbreitung verholfen hatte, nahm die Polemik gegen seine Häresie das steigende Interesse der kirchlichen Kreise für sich in Anspruch.

Jedoch auch bei diesem Zeitpunkt dürfen wir nicht stehen bleiben, zumal da die Lehrbestimmungen, welche in dem sogenannten Constantinopolitanum über den heiligen Geist aufgestellt sind[1]), bereits ziemlich klar und deutlich in der Theilschrift De spir. s. pot. hervortreten und in seiner Darstellung berücksichtigt werden. Wird doch vom heiligen Geiste prädicirt, dass „er vom Vater ausgehe". Er ist also, um mit den Worten des Symbols zu reden *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*[2]). Ferner wird von ihm ausgesagt, er sei *τὸ κύριον*[3]), *τὸ ζωοποιόν, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*[4]), und endlich *τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*[5]). Demnach fehlt keine Lehrbestimmung über den heiligen Geist, welche nicht schon das Constan-

---

1) Cf. Hahn²: Bibliothek § 75 p. 81 ff. Wir folgen bei der Anordnung der einzelnen Prädikate des heiligen Geistes der Darstellung in des Nicetas erwähnter Schrift. — Wie sonst auch immer die Frage nach dem Ursprung des Constantinopolitanums (m. vgl. darüb. in Kürze Ad. Harnack PRE. Bd. VIII² p. 212 ff.) ein Ziel finden mag, soviel ist sicher, dass es sich bereits wesentlich im Ancoratus des Epiphanius (vgl. opp. ed. Dindorf I p. 223) aufzeigen lässt. Da der Ancoratus etwa im J. 373 oder 374 verabfasst ist, so würde der gesuchte terminus a quo nur noch in dementsprechend frühere Zeit zu verlegen sein.

2) Cf. N. coll. p. 320, 322 u. a. St.; vgl. auch P. Casp.: K. Anecd. p. 352.

3) Wenigstens fasse ich die in der Nov. coll. p. 321 gegebene Darlegung als eine Darlegung über die Worte *τὸ κύριον* des Constantinopolitanums.

4) Cf. N. coll. p. 324 und 326.

5) Cf. ibid. p. 327: ..... frustra prohibeor, eum cum patre et filio venerari, quem confiteri cum patre et filio ipsa veritate compellor; p. 328: Adorabo ergo patrem, adorabo filium, adorabo spiritum sanctum, una eademque veneratione etc.

tinopolitanum ausgesprochen hatte[1]), und von Nicetas, wenn auch nicht in der bestimmten Form seiner griechischen Vorlage, so doch andeutungsweise verwerthet worden wäre. Die Abfassung der Schrift De fide erfolgte daher in einer Zeit, in welcher diese Thatsache ihre Erklärung findet. Dies ist die Zeit nach dem Jahre 381.

Ungleich schwieriger gestaltet sich die Bestimmung des terminus ad quem für die schriftstellerische Thätigkeit des Nicetas. Doch scheint sie einer Zeit anzugehören, in welcher noch von einem wirklichen, mit geistigen Waffen geführten Kampf gegen den Arianismus und in specie gegen den Pneumatomachismus die Rede sein kann. Es ist dies die Zeit von 381 bis zum Abschluss des vierten, resp. bis in das erste Decennium des fünften Jahrhunderts. Dafür ist im folgenden der Beweis anzutreten.

Zunächst ist die Thatsache zu konstatiren, dass in der ersten Theilschrift De rat. fid., welche von dem christologischen Irrthum des Arianismus handelt, sich absolut kein Hinweis auf die christologischen Irrlehren des fünften Jahrhunderts findet. Daraus ergiebt sich mit Evidenz der Schluss, dass die Abfassung der Schrift De fide nicht nach dem Beginn der christologischen Kontroversen dieses Säkulums fallen kann, also nicht nach dem Jahre 431 oder 451. Wie wäre es sonst möglich, dass Nicetas schreiben konnte: „Ich schweige ebenso wohl von Sabellius, wie von Photinus ..... Ueber die Häresie, welche jetzt den katholischen Glauben verhöhnt, habt ihr mich aufgefordert, ein Weniges zu reden? Hatten erst einmal die Konzilien zu Ephesus (a. 431) und zu Chalcedon (a. 451) stattgefunden und der Nestorianismus wie Eutychianismus die Aufmerksamkeit der kirchlich katholischen Kreise auf sich gelenkt, so könnte man jene Praeteritio kaum noch begreiflich finden.

1) Mit der Fixirung der orthodoxen Trinitätslehre unter besonderer durch die haereseologischen Verhältnisse gebotener Beziehung auf d. h. G. war bereits die 4. röm. Synode unter Damasus im J. 380 voraufgegangen. Cf. Hefele: Conc. Bd. I² p. 743 und Th. Zahn: Gesch. d. Kan. Bd. II H. 1 p. 261.

Wenn also unsere Schrift einerseits nach dem Jahre 381 und andererseits vor dem Jahre 431 geschrieben ist, in welchen Abschnitt dieses fünfzigjährigen Zeitraums ist ihre Abfassung mit annähernder Bestimmtheit zu setzen? Gehört sie an den Anfang, in die Mitte oder an das Ende desselben?

Man hat das letztere angenommen und die Zeit von 410 bis 420 als die geeignetste vorgeschlagen, in welcher allenfalls die Schrift verfasst zu denken sei und auch Nicetas „geschriftstellert, also geblüht" hat. Diese Annahme ruht auf der theilweise falschen und noch auf ihre Zuverlässigkeit und Richtigkeit hin zu untersuchenden Voraussetzung, dass der Verfasser freilich „ganz hingenommen ist von dem Gedanken an den Arianismus und Macedonianismus", dass dagegen jemand, der sich ausschliess lich „an die in den Traktaten selbst gegebenen Indicien halten würde, für die Zeit ihrer Abfassung gar nicht mehr die Epoche des unmittelbar brennenden arianischen Streites erachten würde", wohl aber die Zeit vor dem Konzil zu Ephesus, jedenfalls vor demjenigen von Chalcedon[1]).

Um mit der letzten Behauptung den Anfang zu machen, so kommt die Periode von 431—451 als Abfassungszeit für unsere Schrift deswegen nicht in Betracht, weil man nicht begreift, warum Nicetas die christologische Häresie des Nestorius völlig ignorirt haben sollte, wenn letzterer bereits mit seiner „neuen Lehre" hervorgetreten wäre[2]). Photin kennt und nennt er, aber Nestorius — und dieser war doch Photin geistesverwandt — sollte er mit Stillschweigen übergangen haben?

Im übrigen wird man zugeben können, dass unser Traktat nicht mehr unter dem Eindruck des „unmittelbar brennenden arianischen Streites" geschrieben ist. Aller-

1) S. Katt. a. a. O. p. 49 f. und 43 f.

2) Ueber Nestorius und seine Lehre, sowie die erste gegen ihn im J. 430 gehaltene Synode zu Rom, vgl. Hefele: Conc. Bd. II² p. 149 ff., bes. 164 ff. Bezüglich seiner definitiven Verurtheilung auf dem Concil zu Ephesus vgl. p. 178 ff.

dings muss man sich darüber klar sein, in welche Zeit man etwa diese Epoche verlegen will. Bedenkt man, dass die durch die Arianer angeregte christologische Controverse bereits seit dem J. 325 im Vordergrund des religiösen und theologischen Interesses stand, ferner, dass diese etwa seit 360 durch den macedonianischen Irrthum in Betreff des heiligen Geistes mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt wurde, und dass schliesslich mit dem Ende des vierten und den ersten Anfangsjahren des fünften Säkulums der Arianismus in der römischen Reichskirche so gut wie überwunden und besiegt war, so kann man kaum im zweiten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts die Abfassung einer Schrift suchen, die sich ex professo mit der Widerlegung des Arianismus beschäftigt, also noch an der innerlichen Ueberwindung der Häresie mitarbeitet. Die Epoche von der soeben charakterisirten Qualität bietet sich recht eigentlich dar in der Zeit von 381—400.

Mit dieser Annahme stimmt auch, worauf schon Kattenbusch mit Recht aufmerksam machte, die starke Opposition des Nicetas gegen den Arianismus und Macedonianismus überein. Ist doch der Gegensatz gegen erstere Häresie in der Theilschrift De rat. fid. so stark, dass er ihn nirgends aus dem Auge verliert. Alles dient in ihr direkt oder indirekt der Bekämpfung der Arianer. Diese Haeresie gehörte ja zu der Zeit, wo Nicetas schrieb, noch nicht der Vergangenheit an, sondern sie häufte in des Verfassers Gegenwart ihre Schmähungen auf den „katholischen Glauben“. So erschien denn auch den Lesern der Schrift De fide die arianische Häresie als so bedeutsam und wichtig, dass sie ihren Bischof um eine kurze Behandlung und Beleuchtung derselben baten[1]) Andererseits fand dieser die Bitte so beachtenswerth, dass

1) Cf. N. coll. p. 315: De hac haeresi, quae ....., pauca dicere postulastis; auss. vgl. ob. p. 289 A. 1 (s. überh. ob. p. 327 A. 2)

er ihnen die gewünschte Belehrung nicht vorenthielt. Nicetas stand eben der arianischen Häresie nicht sowohl als ruhiger Beobachter gegenüber, der, weil er dem Kampf um die christologische Verirrung zeitlich entrückt war, mit historischer Objektivität die Heterodoxie auf ihre Berechtigung hin zu prüfen unternahm, sondern man wird vielmehr in ihm einen Mann zu sehen haben, der mit in den Reihen derer focht, welche überkommene Schätze des christlichen Glaubens gegen eine arianische Umgebung zu vertheidigen hatten.

Die historischen Verhältnisse der Schrift De rat. fid. weisen also auf das Ende des vierten Jahrhunderts als Zeit der Abfassung hin. Wie steht's in dieser Beziehung mit der Theilschrift De spir. scti. pot.? Man hat gemeint: „Nicht gar zu nahe an 381 heranzugehen empfiehlt auch die Art und Weise, wie er (nämlich Nicetas) von den „Macedonianern" doch eigentlich wie von halbverschollenen Ketzern spricht". Wäre die Voraussetzung richtig, so würde man schwerlich gegen die daran geknüpfte Folgerung etwas einzuwenden haben. Allein Thatsache ist, dass die Opposition gegen den macedonianischen Irrthum kaum schärfer zum Ausdruck gebracht werden konnte als es hier geschieht[1]). Und überdies geht aus allem, was wir über die Irrlehre der Macedonianer erfahren, unzweideutig hervor, dass wir es mit einer häretischen Erscheinung zu thun haben, die, wenn sie auch schon längere Zeit vorhanden war, doch immer noch in einer Zeit thatkräftiger Agitation und Entwicklung stand. Um für die letztere Behauptung den Beweis zu erbringen,

---

1) Sofort die Einleitung nimmt auf ihn Bezug. Aus der Opposition gegen den Macedonianismus erklärt sich auch die Thatsache, dass im Schluss der Begriff trinitas sehr stark hervortritt (s. p. 286 A. 1). Denn durch die Behauptung von der Kreatürlichkeit des heiligen Geistes wird der Gedanke an eine Dreipersönlichkeit Gottes unmöglich.

Weniger offen tritt der Gegensatz gegen den macedonianischen Irrthum zu Tage in der Explanatio. M. vgl. die stilistisch wie sachlich erhebende Partie bei P. Casp.: K. Anecd. p. 354 f.

müssen wir die Partie, aus welcher allein auf die historischen Voraussetzungen der Teilschrift De spir. scti. pot. ein Urtheil möglich ist, einer eingehenden Prüfung unterziehen[1]). Wie sich Nicetas den Arianern gegenüber bereits auf das Nicaenum berief, so macht er sich auch den Macedonianern gegenüber die Glaubensposition dieses „ökumenischen Konzils" zu eigen[2]). Die in ihm gegebene kurze Formulirung[3]) genügte den Gläubigen völlig und

1) Wir bringen den betr. Abschnitt (cf. N. coll. p. 319 f.), der für die Datirung der Schrift De fide von wesentlicher Bedeutung ist, unverkürzt zum Abdruck.

In nicaeno tractatu positum est secundum symboli formam: „credimus et spiritum sanctum". Quod utique sufficiebat fidelibus, quia in illo conventu de filio quaestio fuerat, non de spiritu sancto. Atque utinam, ut fuerat traditum, cum patre et filio spiritum sanctum simpliciter credidissent illi, qui postmodum quaestionem de spiritu iuduxerunt! ut, puta, Macedoniani vel eorum in hac curiositate participes. Dum enim quaerunt et isti: qualis est spiritus sanctus? unde est? quantus est? natus est? an factus est? sic iterum sciderunt populum et vere, secundum apostoli dictum, interminabilem quaestionem ecclesiis induxerunt. Nonne oportuerat, quem semel sanctum et natum sanctum crediderant, cum cum patre magis et filio honorificarent, quam creaturis sociarent? Sed adhuc inducunt quaestiones, et tortuosis interrogationibus simplices quosque fide spoliare contendunt.... Interrogant enim rebelles spiritus sancti: natus est spiritus sanctus an innatus? Ecce laquei duo dextra laevaque protensi etc. etc..... Postquam vero utrimque viam responsionis obstruxerit, iam te quasi recto cursu deducit in foveam ut dicat: si ergo neque natus est de patre spiritus, neque ingenitus, superest, ut creatura dicatur.

..... Contrarii dicunt, quia factus est, et creatus..... Dicunt ergo etc.

2) Die griech. Formel lautet bei Hahn[2]: Bibl. § 73 p. 78 ff.: *πιστεύομεν — καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Wie kommt der Verfasser dazu, zumal er ausdrücklich die forma symboli (scil. nicaeni) als seine Form bezeichnet, das *εἰς* des Originals unübersetzt zu lassen? Sollte vielleicht in einer früheren Handschrift das in getilgt oder ausgefallen sein? Oder irrt sich der Autor?

3) So übersetzen wir das neutrische Quod, welches sich grammatisch höchstens auf symboli beziehen könnte. Allein dies Wort steht in einem casus obliquus und zudem reflektirt der Satz: Quod sufficiebat... augenscheinlich nicht auf das ganze nicänische Symbol als solches, sondern nur auf die angeführten Worte des dritten Artikels.

zwar aus dem Grunde, weil in jener Versammlung über den Sohn, nicht jedoch über den h. Geist Streit gewesen war. Freilich auf die Länge erwies sich die Kürze der nicänischen Formel als unzureichend. Die Frage nach dem Wesen und der Gottheit des h. Geistes kam in lebhaften Fluss. Indem der Verfasser an den missglückten Versuch der Macedonianer zur Lösung dieses Problems denkt, entringt sich seinem Herzen der Wunsch: „Hätten jene doch so, wie es überliefert worden war, mit dem Vater und dem Sohne den h. Geist einfältiglich geglaubt, welche nachher den Streit über den h. Geist zuerst begonnen haben, wie z. B. die Macedoniani vel eorum in hac curiositate participes. Denn, indem auch jene fragen: Von welcher Beschaffenheit ist der h. Geist? wes Ursprungs ist er? wie gross ist er? ist er erzeugt? oder ist er geschaffen?, haben sie auf diese Weise das Volk zum zweiten Male gespalten und in Wahrheit nach den Worten des Apostels einen endlosen Streit in die Kirchen eingeführt."

Verweilen wir ein wenig bei diesen Worten! Der erste Satz dürfte keiner Erklärung benöthigt sein. Warum ist indessen im folgenden das coordinirende et gleich etiam vor isti eingeschoben? Fehlte es, so würde jeder isti ohne Umschweife auf die Macedonianer und ihre Gesinnungsgenossen beziehen. So wie der Text jetzt lautet, legt sich dadurch noch der Gedanke nahe, dass bereits vor den Genannten andere ähnliche Fragen stellten, welche sich jene gleichsam zum Vorbild genommen haben. In der That finden sich in der Einleitung zur Theilschrift De rat. fid., in welcher der Blick des Verfassers bereits auf den Arianern ruht, ebenfalls Fragen mitgetheilt[1]). Somit weist et ganz von selbst auf diese Stelle zurück.

Aber was ist hiermit für unsere Untersuchung gewonnen? Wird durch die Koordination der Macedonianer und ihrer Anhänger mit den Arianern eine gewisse bloss formelle Gleichartigkeit der Häretiker zum Ausdruck ge-

1) Vgl. ob. p. 283 (9).

bracht? Sehen wir das unmittelbar Folgende an, so wird gegen erstere der Vorwurf erhoben, dass sie eben durch ihr Fragen iterum sciderunt populum. Von einer zweimaligen Spaltung des Volks durch ihren Irrthum ist nun freilich der Geschichte nichts bekannt. Wohl aber sind sie es gewesen, welche, nachdem durch Arius die Christenheit zuerst in zwei grosse kirchliche Parteien gespalten und die nicänische Anschauung von der Homousie des Vaters und des Sohnes nahe daran war zu siegen, zum zweiten Male in der Kirche die ärgste Verwirrung anrichteten und seit dem J. 381 eine von der katholischen Christenheit ausgeschlossene Sondergemeinschaft bildeten.

Vergleichen wir hiermit das vorhin Ausgeführte, so ergibt sich, dass, wie die Art, so auch der Erfolg des agitatorischen Auftretens bei Macedonianern und Arianern derselbe war. Letztere werden daher die eorum in hac curiositate participes sein. Denn gerade sie können um so eher als die Gesinnungsgenossen der Macedonianer gelten, weil die letztere Häresie als die eigentliche geistige Nährmutter für die erstere anzusehen ist.

Während also für den Verfasser die Thatsache, dass die Gottheit des h. Geistes durch die Macedonianer kontrovers wurde, ferner dass durch die Aufstellung und Verfechtung obiger Fragen der Bruch der Häretiker mit der Kirche sich vollzog, und schliesslich, dass man einen endlosen innerkirchlichen Streit heraufbeschwor, der Vergangenheit angehörte [1]), so war doch die mit ihr begonnene Entwicklung noch keineswegs zum Stillstand gekommen oder wohl gar im Rückgang begriffen. „Sondern bis auf die Gegenwart stellen sie stets neue Streitpunkte auf und streben eifrig danach, mit folternden Fragen gerade die Einfältigsten ihres Glaubens zu berauben.“ Nach wie vor bilden sie eine grosse Gefahr für die Kirche [2]). Sind sie es doch, welche dafür thätig

---

1) M. vergl. den Gebrauch des Perfektums (induxerunt, sciderunt und nochmals induxerunt).

2) Charakteristisch ist es, dass von den Gegnern in der auf

sind, die Streitigkeiten durch rege Agitation wach zu erhalten und dann durch ihre verwirrende Fragemethode den Einfältigen ihren Glauben zu nehmen. Ja, sie stehen Nicetas so lebendig vor Augen, dass er sie selbst redend einführt und sie einige Fragen stellen und daran ihren Trugschluss knüpfen lässt: „Wenn also der Geist weder vom Vater gezeugt noch ungezeugt ist, so bleibt nur noch übrig, dass er ein Geschöpf genannt wird."

Wir haben bei diesem Punkte etwas länger verweilt, um zu zeigen, dass er es mit wirklichen Gegnern zu thun hat, die alles aufbieten, um ihre Irrthümer zur Geltung und Anerkennung zu bringen. Der Autor sieht sie sich als Menschen von Fleisch und Blut gegenüber, als Gegner, die auch in seinen Wirkungskreis eingebrochen sind[1]) und darum im Interesse seiner Pflegebefohlenen eine allseitige Widerlegung erfahren müssen. Es ist mithin nicht an dem, dass Nicetas von den Macedonianern doch eigentlich wie halb bereits verschollenen Ketzern redet. Vielmehr — ist das Gegentheil richtig. Diese Ketzer sind noch so wenig „verschollen", dass sie hingegen den Kreis ihrer Anhänger energisch auszubreiten suchen. Die Schrift selbst aber macht keineswegs den Eindruck, als ob die Frage nach der Gottheit des h. Geistes bereits voll und ganz entschieden und klar beantwortet ist. Ohnehin athmet seine Darstellung gerade die Frische und Lebendigkeit und zeigt die Unmittelbarkeit der Anschauung, wie sie eine Schrift gewinnen muss, welche einen wirklichen und nicht, dass wir so sagen, „verjährten" Irrthum bekämpft.

---

den citirten Satz folgenden Ausführung nicht mehr im präteritalen Tempus, sondern im Präsens geredet wird.

1) Ich schliesse das aus den Worten der Einleitung: Certus autem sum, praeoccupatas aures et sensus alia opinione gravatos, difficile posse placari; perniciosa est enim praeventio (cf. N. coll. p. 319). Diese Aeusserung gewinnt nur dann einen konkreten Inhalt, wenn schon hie und da in den Kreisen der Adressaten eine „andere Meinung" sich Boden verschafft hatte, die je länger desto mehr wie ein Vorurtheil wirkte.

Ist indessen die Voraussetzung für die mitgetheilte Behauptung unrichtig[1]), so haben wir für den Fall keine Veranlassung, den Rath zu befolgen, mit der Datirung unserer Schrift „nicht gar zu nahe an 381 heranzugehen", dass nicht die Abhängigkeit der niceteischen Traktate von Schriften anderer Autoren eine spätere Entstehungszeit vernothwendigt.

Gelänge es nämlich, in der vorläufig für die Abfassung der niceteischen Tractatlitteratur als möglich festgehaltenen Zeit, d. h. in der Zeit um die Wende des vierten Jahrhunderts solche Schriftsteller aufzuzeigen, zu denen Nicetas in einem litterarischen Abhängigkeitsverhältniss stehen muss, und den Beweis zu erbringen, dass er Gedanken von ihnen entlehnt hat, also der Abschreiber ist, so würde man kein Bedenken tragen dürfen, obige Darlegung nach solchem Thatsachenbefund zu modificiren.

Als solche Autoren, deren Schriften Nicetas mehr oder weniger gewiss benützt haben soll, sind von dem mehrfach erwähnten Symbolforscher Gaudentius Brixiensis und Rufinus genannt worden[2]). Allein liegt die Abhängigkeit von beiden Schriftstellern wirklich auf Seiten der niceteischen Schriften oder ist das umgekehrte Verhältniss richtig?

Erwägen wir die Beziehungen des Nicetas zu Rufin, so gilt es zunächst, die Vorfrage zu erledigen, ob Rufin von letzterem überhaupt abhängig sein kann. Aus zwei Gründen ist diese Möglichkeit einzuräumen.

Haben wir nämlich die Abfassungszeit der niceteischen Litteratur in die beiden letzten Decennien des vierten Jahrhunderts zu verlegen, so ist dagegen die Expositio in symbolum apostolorum, des aquilejensischen Presbyters grosses Symbolkommentarwerk[3]), etwa von 399—408 entstanden und zwar in Aquileja, der Stadt, in welcher er

---

1) Cf. ob. p. 64.

2) Cf. F. Katt. Beitr. p. 47 f.

3) Mitgetheilt ist dasselbe im Anhang zu Cypriani opera (ed. Baluzius Paris 1726. p. 197—232).

ca. 370 getauft und also im Katechumenenunterricht mit dem Symbolum Aquileiense vertraut gemacht war. Denn wie alle Schriften, so wird auch die berühmte Expositio erst nach der Rückkehr aus dem Orient (a. 397), wahrscheinlich zur Zeit seines Aufenthaltes in Aquileja, geschrieben sein[1]). Zeitlich liegt also vermuthlich die Explanatio des Bischofs Nicetas der Expositio Rufins vorauf.

Dazu kommt, dass Rufin diese für die Symbolgeschichte unschätzbare Arbeit ausdrücklich als die Frucht seines Studiums der Publikationen „zahlreicher berühmter Prediger, welche diesen Gegenstand pietätvoll und kurz behandelt haben", bezeichnet[2]). Gewiss waren diese Predigten nicht

---

1) Vgl. Th. Zahn: Gesch. d. neutest. Kanons 1890. Band II. T. 1. p. 240 A. 1.

2) Cf. Baluzius p. 177. cp. 1: Et quidem comperi, nonnullos illustrium tractatorum aliqua de his pie et breviter edidisse. Allein Rufin hat von solchen kurzen homiletischen Behandlungen des Taufsymbols, mögen sie sich nun in einer ordnungsmässigen Predigt an die Gemeinden oder nur an die Katechumenen oder überhaupt in religiösen Vorträgen befunden haben, nicht nur vernommen, sondern sie sind von ihm zum Gegenstand eingehenden Studiums gemacht worden, um die verschiedenen Erklärungen einzelner Symbolelemente in möglichster Vollständigkeit verzeichnen zu können. Das wird der Sinn der Worte sein, wenn er sagt: Nos ergo (im Gegensatz zu Photin, von welchem unmittelbar zuvor die Rede war) vel simplicitatem suam verbis apostolicis reddere et assignare tentabimus, vel quae omissa videntur a prioribus, adimplere (vgl. a. Th. Zahn: Das apost. Symbol. p. 10 A. 1). — Dass übrigens tractator wirklich der „Prediger" heisst und demgemäss tractatus und tractare die gebräuchlichen Bezeichnungen für die „Predigt" oder allgemeiner, für einen „religiösen Vortrag" überhaupt, sowie für die „Predigtthätigkeit" sind, dafür sind folgende Belegstellen, welche ich der Güte des Herrn Prof. Th. Zahn verdanke, zu vergleichen:

In der Schrift Augustins: De doctrina Christ. lib. IV. 36 ist divinarum scipturarum tractator et doctor, wie der Zusammenhang zeigt, der Prediger. Sonst heisst in dieser ganzen Schrift, welche eine Homiletik (lib. IV.) mit voraufgeschickter Hermeneutik (lib. I—III.) ist, tractare (mit und ohne scripturas) die Schrift vor der Gemeinde auslegen, also über Bibeltexte predigen. Endlich bedeutet

die einzigen Quellen seiner Symbolauslegung. Vielmehr wird diese Schrift, welche unter steter Anlehnung an den Wortlaut des Taufsymbols der aquilejensischen Kirche die Symbole anderer Kirchen zur Vergleichung heranzieht, zum grössten Theil ihr reichhaltiges Material der eingehenden Kenntniss auf diesem Gebiete entnommen haben, welche er sich auf seinen fast drei Decennien seines Lebens ausfüllenden Reisen durch persönliche Bekanntschaft mit den betr. Gemeinden, ihrem Symbol und der bei ihnen damals gebräuchlichen Art der Auslegung einzelner Symbolelemente zu erwerben die beste Gelegenheit hatte. Genug, dass er selber zugesteht, die Predigten anderer für seine Darstellung verwerthet zu haben. Eine andere Sache ist es freilich, ob nach dem Erweis der Eventualität, dass sich Rufin von Nicetas in litterarischer Abhängigkeit befinden kann, stichhaltiges Material aus beider Männer Schriften zu beschaffen ist für die Annahme, dass Rufin unseres Bischofs Explanatio nicht bloss kannte, sondern sie auch zur Benützung herangezogen haben muss.

Das letztere halten wir für das Wahrscheinlichste in Rücksicht auf die Gemeinsamkeit des Ausdrucks und des Gedankens, welche Nicetas und Rufin gelegentlich der Auslegung des Symbolelements „sub Pontio Pilato“ verrathen. Wir stellen die betr. Stellen neben einander:

Nicetas[1]).	Rufin[2]).
Sub Pontio ergo Pilato passus est. Tempus designatur, quo Pon-	Cautissime autem, qui symbolum

tractatus dasselbe, was die Griechen mit dem Ausdruck *ὁμιλία* bezeichnen, cf. August. epist. 234_2 (ed. Bassan. vol. II p. 1067): Restabant epistolae, deinde tractatus populares, quos Gracci „homilias“ vocant. In den von Rufin übersetzten Recognitiones Clementis ist tractatus gleich *ὁμιλία* (cf. den Titel der griech. Recension dieser Schrift). Cf. a. Recog. I. 17: interesto tractatibus meis d. h.: „Du sollst meinen Predigten (überhaupt religiösen Vorträgen) beiwohnen“; ibid. III. 53. — So sind in der pseudocyprianischen Schrift: de bono pudicit. (Wiener Ausgabe, Appendix p. 13, 5): cotidiani evangeliorum tractatus mündliche Auslegungen der Evangelien.

1) Cf. P. Casp.: K. An. p. 350 f.

2) Cf. Baluzius: Anhang p. 212.

tius Pilatus fuit praeses Syriae et Palaestinae. Hoc autem ideo caute ponitur, quia aliquanti haereticorum daemoniacis fraudibus decepti diversos garriunt Christos. Tu ergo et tempus passionis edoceris, ut eum, qui vere sub Pontio Pilato pro salute mundi passus est, Christum[1]), non passum aliquem alium, fatearis[2]).

tradiderunt, etiam tempus, quo sub Pontio Pilato gesta sunt, designaverunt, ne ex aliqua parte velut vaga et incerta gestorum traditio vacillaret.

Auf wessen Seite liegt die Abhängigkeit? Auf der Seite Rufins oder des Bischofs Nicetas[3])?

Nach unserer Ansicht bildete die niceteische Symbolrede in diesem Punkte die Quelle für Rufins Expositio. Denn jene kurze Notiz Rufins charakterisirt sich durchaus nicht als eine solche Aeusserung, welche man im Anschluss an die unmittelbar voraufgegangene Darlegung erwartet, sondern wider alles Erwarten wird sie in eine ganz anders geartete Auseinandersetzung hineingestreut, in welcher sie sich seltsam genug ausnimmt. Genug, man findet sie an dieser Stelle äusserst befremdlich. Legen wir zur Erhärtung obiger Behauptungen in Kürze den Gedankengang dar, welchen die Auslegung der Symbolglieder crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, descendit in inferna nimmt.

Nachdem Rufin in cap. 14[4]) die Hoheit und Herrlichkeit der Bedeutung des Todes Christi und im folgen-

---

1) Katt. zieht die Lesart des C. Chis. vor und Christus demnach in den Relativsatz hinein.

2) Katt. bietet confitearis ohne jeglichen Anhalt in den C. C. (cf. P. Casp. K. An. p. 351 A. 5, wo die einzelnen Lesarten der Handschriften mit grösster Gewissenhaftigkeit verzeichnet sind) und den mir zu Gesicht gekommenen Ausgaben (Mai[1] und Mai[2], Migne Bd. LII und Casp.).

3) Katt. hat in seinen Beitr. l. c. die letztere Ansicht allerdings mit allem Vorbehalt ausgesprochen. In der That ist er hier mit Recht „skeptisch". Denn eben jene Bedenken, welche ihm gegen seine Ansicht zu sprechen schienen, gewinnen für unsere Behauptung positive Beweiskraft.

4) Baluzius: p. 209—212.

den den im Tode Christi sich vollziehenden Heilsrathschluss Gottes besprochen hat, geht er in cap. 16 zur Behandlung der Frage über, wie der Herr Jesus, welcher ewigen göttlichen Wesens mit dem Vater ist, dennoch habe dem Tode verfallen können. Damit sind seine vorläufigen Bemerkungen über das crucifixus erschöpft und in einer allgemeineren Betrachtung macht er in cap. 17 den Uebergang zum Descensus. Diese sieht man am besten als Erläuterung von sepultus an. Wir übersetzen den betr. Passus, soweit nöthig. Er lautet: „Nicht also hat Christus, weil die Gottheit ihn schädigen oder beleidigen wollte, im Fleische gelitten, sondern um durch des Fleisches Schwachheit das Heil auf Erden zu bewirken, ist seine göttliche Natur vermittelst des Fleisches in den Tod hinabgestiegen, nicht, um nach Art der Sterblichen vom Tode behalten zu werden, sondern, damit er, welcher durch seine Kraft auferstehen sollte, die Thüren des Todes öffnete, gleichwie wenn ein König gegen ein Volk zu Felde zieht, in welchem er etwa Leute seiner Nation besitzt, welche durch die Fessel der Gefangenschaft gebunden sind, es besiegt, das Gefängniss betritt, in welchem sie gefesselt bewahrt wurden . . . . . , die Gefangenen in die Freiheit hinausführt und die, welche in Finsterniss und Schatten des Todes sitzen, dem Licht und Leben zurückgiebt. Als König also soll er sich im Gefängniss erwiesen haben. Dennoch befand er sich nicht in derselben Lage, wie die übrigen, welche eingeschlossen gehalten wurden. Vielmehr (waren) jene (darin), um Strafen abzubüssen, dieser aber, um von Strafen zu befreien.“

Nach diesen Worten wird unwillkürlich jeder unbefangene Leser die Erwartung hegen, etwas vom Symbolstück des Descensus zu erfahren, und es wäre gewiss nicht auffällig und unangemessen, wenn Rufin fortfahren würde: Sciendum sane est, quod in ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum: descendit ad inferna, sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur. Allein anstatt sofort auf den Descensus einzugehen, schaltet

er jene chronologische Notiz, die nach der sachlich wie stilistisch vollendeten Parthie von Christi Wirksamkeit im Todtenreich sich prosaisch genug ausnimmt und den Zusammenhang in einer Weise durchkreuzt, dass man nur glauben kann, es liege hier eine Interpolation oder eine Reminiscenz an eine früher gelesene Schrift vor, welche Rufin auf jeden Fall noch bringen will, unbekümmert darum, ob sie an diese Stelle gehört oder nicht. Man wird hier — denn zur Annahme einer Interpolation liegt kein Grund vor — eine Probe von solchen Versuchen konstatiren müssen, das, was von den früheren ausgelassen zu sein scheint, nachzutragen, und zwar um so mehr, als das sub Pontio Pilato in altkirchlichen Symbolerklärungen meistens recht stiefmütterlich wegkommt[1]), und es uns nicht allzu sehr zu wundern brauchte, wenn Rufin diese Worte in der Erklärung mit Stillschweigen übergangen hätte.

Ferner liegt bei beiden Schriftstellern ausser gewissen gemeinsamen Worten der gemeinsame Gedanke zu Grunde, dass mit den Worten sub Pontio Pilato die Thatsächlichkeit und Wirklichkeit der evangelischen Geschichte verbürgt sei. Allein Nicetas führt ihn weit spezieller und in konkreterer Gestalt aus, als Rufin, dessen kurze eingestreute Bemerkung überhaupt am besten als Exzerpt angesehen wird. Rufin drückt sich Nicetas gegenüber weit allgemeiner aus; in einen kurzen Satz, der an Klarheit und Bestimmtheit der niceteischen Ausführung bedeutend nachsteht, drängt er den Hauptgedanken seiner Vorlage zusammen. Dass der besondere Zweck ihres Vorhandenseins im Symbol in ihrer „antihäretischen" Bestimmung zu erkennen sei, insofern sie darthun solle, dass Christus, welcher unter Pontius Pilatus litt, der rechte Erlöser ist, davon weiss Rufin nichts mehr. Er entnimmt der Expla-

1) Vgl. die Abhandlung von Walter Caspari: Sub Pontio Pilato in der pastoraltheologischen Zeitschrift: Halte, was du hast! Bd. XV p. 454 ff.

natio nur den allgemeinen Gedanken, dass der Zweck dieser Worte darin bestehe, ne ex aliqua parte velut vaga et incerta gestorum traditio vacillaret.

Angenommen indessen, man machte im Anschluss an die augenscheinliche Abhängigkeit beider Stellen von einander[1]) den Versuch, das umgekehrte Verhältniss zwischen der Explanatio und der Expositio zu statuiren, dann müsste man erklären, wie Nicetas dazu kam, die Erzählung Rufin's von der Entstehung des Symbols durch die Apostel vor dem Antritt ihrer Missionsreisen[2]) nicht zu recipiren. Dass sie sich ihm bei seiner Polemik gegen die erwähnten Häretiker als eine vorzügliche Waffe erwiesen haben würde, ist ersichtlich. Von einem apostolischen Ursprung des Symbols verlautet jedoch bei Nicetas nichts. Sodann ist letzterem der Unterschied der Konstruktion von credere in c. Acc. und von credere c. Acc. und Dat. noch unbekannt, während der bewusste und seiner Bedeutung nach völlig differenzirte Gebrauch der einzelnen Konstruktionen von credere bei Rufin klar genug hervortritt[3]). Es ist aber wenig einleuchtend, dass Nicetas die berührten Verbindungen unterschiedslos angewandt haben sollte, sobald er von Rufin her ihren unterschiedlichen Gebrauch kannte. Schliesslich zeigt die Explanatio noch die ältere Methode, den Symboltext der einzelnen Glieder an einzelnen Stellen in die Auslegung zu verweben, anstatt ihn, wie das von Rufin ab immer mehr Sitte wurde, entsprechend seinem genauen Wortlaut im solennen Bekenntniss überall an die Spitze der Erklärung der einzelnen Symbolelemente zu stellen.

---

1) K. hat nunmehr (cf. D. ap. Symb. Bd. I. p. 120 A. 26) „alles in allem auch den Eindruck, dass die oben in Parallele gesetzte Stelle des Rufin event. eher auf Benutzung des Nicetas durch Rufin hinweise, als umgekehrt".

2) Cf. Baluzius a. a. O. p. 197 f. cp. 2.

3) Cf. Baluzius a. a. O. p. 223 cp. 36; vgl. a. P. Caspari: Quellen Bd. I p. 223 f. A. 13.

Somit sprechen alle Anzeichen dafür, dass die Explanatio in der Zwischenzeit von 381 bis spätestens 408 verfasst ist.

Das bisher gewonnene Resultat über die muthmassliche Abfassungszeit der niceteischen Literatur vermag auch die vermeintliche oder wirkliche Thatsache, dass Nicetas den Sermo XIX[1]) des Bischofs Gaudentius v. Brescia benützt hat[2]), nicht zu erschüttern oder gar in Frage zu stellen. Ueber die Lebenszeit dieses Bischofs, über Antritt und Dauer seines Episkopates sind wir äusserst mangelhaft unterrichtet. Das einzig sichere und doch auch noch unbestimmte chronologische Datum zur Bestimmung des Anfangs seiner bischöflichen Amtsthätigkeit zu Brescia ist, dass Ambrosius († 397) noch an der Bischofswahl des Gaudentius theilnahm und bei dessen Ordination zugegen war[3]). Gaudentius muss folglich noch vor 397 der Amtsnachfolger Philasters oder des Philastrius[4]) v. Brescia geworden sein. Wie es sich aber auch mit dem Amtsantritt des Gaudentius verhalten mag, so zwingt uns doch nichts, den erwähnten Sermo XIX erst in einer Zeit verfasst sein zu lassen, in welcher er den Bischofsstuhl von Brescia bereits inne hatte. Es steht nichts der Annahme entgegen, dass er bereits um 390 oder noch früher entstanden ist. War die genannte Schrift also, wie behauptet wurde, eine Quelle, welche Nicetas bei der Abfassung seiner Schriften benutzte, so würde deren Entstehungszeit etwa in die Zeit von 390—408 fallen.

Allein wie steht es in Wirklichkeit mit der Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern? Ist Nicetas die Quelle für Gaudentius oder — ist das Gegentheil richtig? Denn eine Benützung der Schrift des einen bei der Abfassung des Traktates des andern ist unzweifelhaft

1) Cf. Migne: Patrol. s. l. Band XX. p. 981—993.

2) Cf. F. Katt.: Beiträge p. 47.

3) Cf. Migne: s. l. Band XX. p. 955—959 die kurze Rede, welche Gaudent. bei seiner Ordination hielt.

4) Cf. Th. Zahn: Gesch. d. neutest. Kanons Band II. T. 1. p. 233 A. 1.

zu konstatiren[1]). Nur das ist die Frage, wer der Abhängige ist, Nicetas oder Gaudentius.

In dieser Hinsicht zu einem einigermassen sicheren Facit zu kommen, hält um so schwerer, als die Schriften beider Autoren durch nichts verrathen, welcher von ihnen vom andern abhängt. Denn die schliesslich für die Ansicht, dass Nicetas der Abschreiber ist und Gaudentius das Original darbietet, beigebrachte Begründung: „dass Nicetas vom Gaudentius abhängig ist und nicht etwa Gaudentius von ihm, ergiebt der Umstand, dass er nur einzelne Züge nimmt aus der viel vollständigeren Reihe der Kontraste, die letzterer aufgestellt hat," ist, soweit sie die Theilschrift De rat. fid. anlangt, an und für sich schwerlich genügend. Denn warum wäre nicht die Möglichkeit denkbar, dass Gaudentius den bei Nicetas nur kurz ausgeführten Gedanken, die menschlichen und göttlichen Funktionen Christi während seines Erdenwandels einander kontrastirend gegenüber zu stellen, aufnahm und seine Ausführung im einzelnen umfassender und vollständiger gestaltete?

Wesentlich anders stände freilich die Sache, wenn sich von jenen Stellen in der Explanatio, die augenscheinlich mit einzelnen Sätzen des gaudentianischen Sermo eine grosse Aehnlichkeit und Verwandtschaft zeigen, nachweisen liesse, dass bereits Nicetas sie in seine Symbolerklärung aufgenommen hat. Allein höchstwahrscheinlich haben wir es in ihnen mit Interpolationen zu thun, welche für die thatsächliche Benutzung des gaudentianischen Sermo durch Nicetas nicht beweisend sein können.

---

1) Man vgl. z. B. ausser verschiedenen Wortberührungen folgende Serie von Bibelsprüchen, welche zugleich bei Gaudentius (Migne Bd. XX. p. 981—987) und Nicetas (Nov. coll. p. 317) citirt werden: Joh. 14, 28 (bei Gaud. der Text, an welchen seine Darlegung sich anschliesst); 10, 30; 14, 9 und 11; ferner Joh. 10, 18; Mt. 26, 38 und Joh. 2, 19. Auch angesichts der Thatsache, dass Gaudentius nicht minder als Nicetas die Zahl der Stellen beliebig vermehrt, also jeder bis zu einem gewissen Grade seine Selbständigkeit wahrt, scheint mir doch die Gemeinsamkeit der genannten Stellen nur in einem litterarischen Abhängigkeitsverhältniss ihre genügende Erklärung zu finden.

Da der betr. Passus der Explanatio, welcher jene Stellen von der oben geschilderten Qualität enthält, eine mehr oder weniger freie Wiedergabe der Gedanken und Ausdrücke in Cyrills von Jerusalem Catech. IV. 9 bietet, so mögen die korrespondirenden Abschnitte zu besserer Orientirung und Vergleichung für die folgende Behandlung nebeneinander abgedruckt werden:

Cyrill: Cat. IV. 9[1]).

Πίστευε δὲ, ὅτι οὗτος ὁ μόνογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ, διὰ τὰς ἁμαρτιὰς ἡμῶν ἐξ οὐρανῶν[3]) *κατῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς, τὴν ὁμοιοπαθῆ ταύτην ἡμῖν ἀναλαβὼν ἀνθρωπότητα, καὶ γεννηθεὶς ἐξ ἁγίας παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος· οὐ δοκήσει καὶ φαντασίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ· οὐδὲ ὥσπερ διὰ σωλῆνος διελθὼν τῆς παρθένου, ἀλλὰ σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς ἀληθῶς [καὶ γαλακτοτροφηθεὶς ἀληθῶς ἐξ αὐτῆς]· φαγὼν ὡς ἡμεῖς ἀληθῶς, καὶ πιὼν ὡς ἡμεῖς ἀληθῶς· εἰ γὰρ φάντασμα*

Nicetas: Explanatio[2]).

Hic propter nostram salutem descendit de coelis[3]) a patre et simile nobis corpus accepit, natum ex spiritu sancto et ex Maria virgine. Crede ergo hunc, qui ex virgine natus est, ... vere in carne natum[4]), non putative, sicut quidam .... in phantasmate dicunt factam incarnationem, quasi vere non fuerit, quod videbatur, sed oculos fefellerit hominum. .... Si enim[5]) falsa incarnatio est, falsa erit et salus hominibus[6]).

---

1) Cf. Migne: Patr. s. gr. Bd. XXXIII p. 465 ff.

2) Cf. P. Caspari: K. Anecd. p. 345—349.

3) P. Caspari bemerkt hierzu K. A. p. 346 A. 1: „C. Chis. a patre de caelis“ und will also anscheinend nur darauf hinweisen, dass dieser Cod. eine andere Stellung der betr. Worte enthält, als die von ihm im Texte mitgetheilte Wortfolge. Dass „dies „de coelis“ nur C. Chis. bietet“ (vgl. F. Kattenbusch a. a. O. p. 46 A. 2), ist durch nichts angezeigt. — Den im Abdruck dieser Anm. hinzugefügten Satz (vgl. D. ap. Symb. Bd. I p. 117 A. 23) hätte Katt. also wohl besser ungedruckt gelassen.

4) K. zieht die Lesart des C. Chis. incarnatum vor.

5) K. lässt enim gleich *γὰρ* ohne Grund aus.

6) K. liest mit dem C. Chis. hominum. Die Vorliebe dieses Gelehrten für den jüngeren C. Chis. ist auch sonst zu beobachten.

ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία.

Διπλοῦς ἦν ὁ Χριστὸς, ἄνθρωπος μὲν τὸ φαινόμενον, θεὸς δὲ τὸ μὴ φαινόμενον· ἐσθίων μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἀληθῶς ὡς ἡμεῖς (εἶχε γὰρ τῆς σαρκὸς τὸ ὁμοιοπαθὲς ὡς ἡμεῖς), τρέφων δέ ἐκ πέντε ἄρτων τοὺς πεντακισχιλίους, ὡς θεὸς ἀποθνήσκων μὲν ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς, νεκρὸν δὲ τὸν τετραήμερον ἐγείρων ὡς θεός· καθεύδων εἰς τὸ πλοῖον ἀληθῶς ὡς ἄνθρωπος καὶ περιπατῶν ἐπὶ τῶν ὑδάτων ὡς θεός.

In ipso utrumque existens: homo, quod videbatur, deus, quod non videbatur. Manducans ut homo et pascens quinque milia hominum quinque panibus quasi deus; sitiens ut homo, et aquam vitae tribuens quasi deus; dormiens ut homo in navi, sed ventis et mari imperans quasi deus; [manus cruci affigens velut homo, sed paradisum confitenti se latroni tribuens quasi deus]. Mortem postremo suscipiens .... ut homo, sed quatriduanum mortuum de sepulchro suscitans quasi deus[1]).

Betreffs der Explanatio symboli äussert sich Kattenbusch[2]) folgendermassen: „Was die Explanatio anlangt, so hat besonders die oben von mir eingeklammerte Stelle, die bei Cyrill keine Parallele findet, hier (bei Gaudentius) ihre Quelle (S. 986), nicht minder die Ersetzung des Beispieles vom Wandeln auf dem Meere durch das von der Stillung des Sturmes; denn die Gleichheit der Ausdrücke verräth, dass Nicetas nicht bloss durch das erwähnte Schlafen des Herrn, welches ja freilich nur dem letzteren Wunder voranging, darauf geführt ist, die Schilderung des Cyrill zu verlassen resp. zu korrigiren (S. 984)." Läge die Sache so einfach, wie sie hier dar-

1) Auf die Abhängigkeit dieser Stelle von Cyrill bin ich erst durch Herrn Prof. K.'s Schrift aufmerksam geworden. Mein Bestreben, weitere wörtliche Anklänge an Cyrills Catechesen bei Nicetas nachzuweisen, hat zu keinem positiven Resultat geführt. Vielleicht ist letzteres aber nur in meiner noch ungenügenden Kenntniss Cyrills begründet.

gestellt wird, so würde man sich ohne weiteres zu der Konsequenz bequemen müssen, dass Nicetas selbst schon in der Explanatio symboli reichlichen Gebrauch von dem Sermo XIX des Gaudentius gemacht hat. Im Gegentheil wird vielleicht ein wesentlich anderer Thatbestand anzunehmen sein, als man nach K. glauben möchte.

Nach K. soll der Satz: manus cruci affigens velut homo, sed paradisum confitenti se latroni tribuens quasi deus bei Gaudentius seine Quelle haben. Und in der That findet sich dort folgende Stelle: ... et quod pendens in cruce latroni confitenti paradisum donat[1]). Man kann also K.'s Ansicht einleuchtend finden, aber doch zugleich behaupten, dass hier nicht ein von Nicetas selbst schon niedergeschriebenes Beispiel, sondern eine Interpolation eines späteren Abschreibers oder eines alten Lesers vorliege.

Dafür sind folgende Gründe massgebend. Handschriftlich sind die Worte manus — deus nur vom C. Chis. bezeugt; die Textfamilie der österr. C. C. kennt sie nicht. Dazu kommen formelle wie sachliche Unebenheiten. In formeller Hinsicht fällt besonders das velut auf.

Es ist ja gewiss richtig, dass die Thatsache, dass hier velut statt des in den andern Sätzen gebrauchten, einfachen ut steht, nicht hinreicht, einen Zweifel an ihrer Echtheit zu begründen[2]), allein der angegebene Grund, dass dies um so weniger der Fall sei, „als Nicetas in dem parallelen Passus seiner Schrift De ratione fidei wenigstens angedeutet hat, was er an unserer Stelle ausgesagt: (Crux aeque, passio et sepultura uno vel altero dicto domini discutiuntur, quominus ei impotentia vel infirmitas ascribatur)", ist deswegen hinfällig, weil unmittelbar auf die von Caspari citirten Worte jene dicta domini folgen, in denen in der That von allem andern, nur nicht vom „Kreuz" des Herrn die Rede ist. Es ist aber kaum anzunehmen, dass Nicetas selbst, nachdem er sonst vor

1) Cf. Migne Bd. XX p. 986.
2) Cf. P. Caspari: K. Anecd. p. 348 A. 8.

homo stets ein ut gesetzt, hier mit einem Male velut geschrieben haben sollte. Positive Beweiskraft erlangt jene formelle Abweichung für den Fall, dass noch andere Inkorrektheiten nachweisbar sind, welche man kaum auf die Rechnung unseres Bischofs setzen wird. Dahin gehört unseres Erachtens das confitenti se latroni, in welchem statt des Dativs latroni mit Rücksicht auf das akkusativische se richtiger latronem stände. Hier verräth sich der Interpolator ganz deutlich. Er verändert nämlich das absolut stehende confiteri in ein se confiteri und denkt dann nicht daran, dass er das Substantiv latro im Anschluss an das akkusativische Reflexivpronomen ebenfalls in den Akkusativ zu setzen hat. Eine solche Gedankenlosigkeit ist Nicetas schwerlich zuzutrauen. Sachlich ist es dagegen ein allzukühner Gedanke, dass der Herr selber „seine Hände an das Kreuz anheftet als ein Mensch.“ Gewiss, seine Hände werden an das Kreuz geheftet, und eben durch die willentliche Uebernahme der Kreuzigung manifestirt er sich als wirklicher Mensch, aber der Gedanke, dass er sich bei dem Akt der Kreuzigung selbst aktiv verhält, sich, so zu sagen, selber kreuzigt, ist doch ein wenig zu kühn und dürfte seines Gleichen in der theologischen Literatur der alten Kirche überhaupt nicht haben. — Der besondere Grund für diese Interpolation mag darin zu finden sein, dass der Interpolator in der Explanatio den Uebergang vom Schlafen des Herrn auf dem Schiffe und der Stillung des Sturmes zur Erduldung des Todes seitens des Herrn als zu jäh empfand und daher noch des Kreuzes, des Leidens Inbegriff, Erwähnung that.

Wie steht es nun mit der Berechtigung der Annahme, dass Nicetas durch den Sermo XIX des Gaudentius darauf geführt ist, „das Beispiel vom Wandeln auf dem Meere durch das von der Stillung des Sturmes zu ersetzen“?

Uns erscheint eine solche Annahme ganz unnöthig. Denn wenn Nicetas seiner griechischen Vorlage ent-

sprechend dormiens ut homo in navi schrieb [1]), so musste er sich bei einigem Nachdenken, falls er nicht gedankenlos dem Originale folgte, sofort daran erinnern, dass das περιπατεῖν ἐπὶ τῶν ὑδάτων ὡς θεὸς bei einer ganz anderen Gelegenheit stattfand [2]), und dass mit dem Schlafen des Herrn auf dem Schiffe das Wunder von der Stillung des Sturmes auf dem Meere zusammenhing [3]). Es war eine naheliegende sachliche Korrektur, welche er sich seiner Quelle gegenüber erlaubte und der eigenen Kenntniss der biblischen Geschichte entnahm. In dieser Auffassung bestärkt die Beobachtung, dass Nicetas auch in einem anderen Falle nicht an den Worten seiner griechischen Quelle haften bleibt, sondern über sie hinausgeht. Wir meinen das Beispiel von der Auferweckung des Lazarus. In der Explanatio heisst es in Gemässheit der Worte Cyrills: sed quatriduanum mortuum de sepulchro suscitans quasi deus. In der Theilschrift De rat. fid. legt er hingegen nicht auf den Akt der Auferweckung des Lazarus das Gewicht, sondern auf den begleitenden Nebenumstand, dass der Herr weint und Thränen vergiesst. Auf diesen wies ihn weder Cyrill noch Gaudentius hin.

Merkwürdigerweise ist K. nicht mit Entschiedenheit für die Echtheit der Worte Sitiens — deus eingetreten. Auch diese haben nämlich bei Gaudentius ein Seitenstück. Er meint zwar: „Ein Vergleich mit der Schrift des Gaudentius ergiebt, dass sie vermuthlich echt sind“ [4]), aber er macht keinen Versuch, die Bedenken Casparis zu entkräften. Und in der That bestehen diese noch zu vollem Recht [5]). Zunächst sind diese Worte handschriftlich nicht ganz sicher überliefert. Sie finden sich freilich in

1) C. Vind. hat die Stellung in navi ut homo. Diese entspricht der Wortfolge des griech. Originals. Daraus schliessen zu wollen, dass der Abschreiber das griechische Original selbst gekannt hat, wäre verfehlt.

2) S. Mt. 14, 22 ff.; Mc. 6, 45 ff.; Joh. 6, 15 ff.

3) S. Mt. 4, 23 ff.; Mc. 4, 36 ff.; Luc. 8, 22 ff.

4) Cf. a. a. O. p. 47 A. 2.

5) Cf. K. Anecd. p. 348 A. 5.

den österr. C. C., fehlen indessen im C. Chis. Sodann haben sie in dem Passus, welcher in der Theilschrift De rat. fid. dieselbe Tendenz verfolgt, Jesum als wahren Menschen und wahren Gott aus der biblischen Geschichte zu erweisen[1]), nichts ihnen Entsprechendes. Ausserdem wird in ihnen nicht, wie in dem Beispiel vorher und in den Beispielen nachher ein einzelnes historisches Faktum aus dem Leben Christi angeführt, wenn es auch möglich ist, dass sie auf Jesus Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen abzielen[2]). Es ist aber kaum glaublich, das Nicetas, falls dieser Satz echt und bereits von ihm dem gaudentianischen Sermo entnommen ist[3]), so sehr das dort berichtete spezielle Ereigniss aus dem Leben des Herrn übergangen haben sollte, dass er, anstatt seiner sonst beobachteten Gewohnheit getreu, ein einzelnes historisches Faktum zu berichten, eine ganz allgemeine Bemerkung gibt. Schliesslich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass die Worte sitiens ut homo allenfalls den bei Cyrill sich findenden πιὼν ὡς ἡμεῖς ἀληθῶς ähneln, doch aber als eine Uebersetzung derselben, die besser bibens vere ut nos lauten müsste, nicht gelten dürfen. Wir haben demnach in ihnen das Einschiebsel eines alten Lesers oder Abschreibers zu sehen, „der", um mit Caspari zu reden, „meinte, es sei passend, dass hier etwas mit dem vom Hunger Christi und der wunderbaren Speisung durch ihn Ausgesagten Analoges über seinen Durst und die wunderbare Stillung des Durstes anderer durch ihn ausgesagt werde."

Können wir den besprochenen Stellen der Explanatio nur den Werth von Zusätzen beimessen, welche etwa von späteren Abschreibern oder Lesern aus der Schrift des Gaudentius entlehnt wurden, so fragen wir mit Recht, wie man dazu kommen mochte, die Explanatio nach dem gaudentianischen Sermo zu interpoliren. Der Grund für

1) Cf. N. coll. p. 317.
2) Vgl. Joh. 4. 1 ff.
3) Vgl. a. a. O. p. 983 f.

diese Thatsache wird darin zu suchen sein, dass demselben Verfasser, welchem die Explanatio angehörte, handschriftlich auch die Schrift De fide beigelegt wurde, ein Traktat, der in dem oft citirten Abschnitt dasselbe Problem berührte, welches der genannte Sermo ausführlicher behandelt, und dass daher einem Leser, der beide Schriften kannte, gar leicht der Gedanke kommen konnte, die Ausführungen der einen nach denen der anderen zu vervollständigen.

Kurz, es wird bei dem früheren Resultat über die Entstehungszeit der niceteischen Traktate sein Bewenden haben müssen. Die niceteische Schriftstellerperiode fällt, ohne dass eine genauere Bestimmung innerhalb des zu nennenden Zeitabschnittes möglich wäre, in die Jahre von 381—408[1]).

In welcher Kirche oder Kirchenprovinz war ferner dass eruirte Taufsymbol im Gebrauch? Welcher Kirche gehört also auch die Symbolrede und die übrige niceteische Literatur an?

Zur richtigen Lösung der hiermit gestellten Aufgaben müssen wir, vorausgesetzt, dass sich dieselbe überhaupt annähernd richtig lösen lässt[2]), auf dreierlei unser Augenmerk richten. Wir müssen erstens untersuchen, ob das niceteische Symbol in der Gemeinde zu Aquileja im Gebrauch gewesen sein kann, und dann, wenn dies nicht der Fall ist, zum andern auf die Verschiedenheiten zwischen dem in der Rede erklärten und den übrigen aus der Zeit um 400 bekannten Taufsymbolen achten und entscheiden, in welcher Kirche oder Kirchenprovinz Nicetas nicht oder

---

1) Ueber die älteste Probe der Benutzung niceteischer Tractate durch andere kirchliche Autoren, vgl. F. Kattenb. Beitr. p. 49 A. 1.

2) Ich sage das deshalb, weil der Text in Ermangelung eines festüberlieferten Symbols theilweise erst aus der Rede selbst hergestellt werden musste. Dabei sind Fehler um so weniger zu vermeiden, als er besonders im II. Art. so sehr in die Auslegung selbst hinein verflochten ist, dass es schwer ist, die absolute Richtigkeit des gewonnenen Wortlautes zu behaupten.

doch nur schwerlich sein bischöfliches Amt ausgeübt und die uns vorliegende Rede gehalten hat. Dazu gehört es auch, die Aehnlichkeiten unseres Symbols mit jenen Taufbekenntnissen ins Auge zu fassen und danach zu entscheiden, welcher Kirche oder Kirchenprovinz die Explanatio muthmaasslich angehört hat. Ziehen wir zum Schlusse noch die besonderen historischen Verhältnisse, welche hauptsächlich die Schrift De fide voraussetzt, in Erwägung, so haben wir die Mittel erschöpft, welche vorläufig, abgesehen von äusseren Zeugnissen, für die Bestimmung der Kirche oder des Kirchenkomplexes von Wichtigkeit sind, wo unser Symbol als Taufbekenntniss galt.

Fragen wir zunächst, ob das Symbol des Nicetas als Taufbekenntniss der aquilejensischen Gemeinde zu begreifen ist. — Wenn unsere Datirung der niceteischen Traktate richtig ist, so kann die Explanatio schlechterdings nicht, wie es das Aquilejensis der Ueberschrift will, in Aquileja entstanden sein. Denn erstens regierte damals in Aquileja kein Bischof Nicetas, sondern er hiess Chromatius († ca. 407)[1]), und zweitens ist es undenkbar, dass das in der Explanatio ausgelegte Symbol jemals in der aquilejensischen Gemeinde Taufbekenntniss gewesen ist. Wie verträgt sich z. B. der Symboltext, welchen Rufin mittheilt, mit dem des Nicetas unter der Voraussetzung, dass beide Symbole kurz hinter einander in der Gemeinde zu Aquileja gebräuchlich waren? Stellen wir bloss einmal neben den Text Rufins[2]) den nach unserer Texteskonstitution in Nicetas' Explanatio vermuthlich vorliegenden!

Rufin.	Nicetas.
Credo in deo patre omnipotente, invisibili et impassibili.	Credo in deum patrem omnipotentem.
Et in Christo Jesu, unico filio eius, domino nostro.	Et in filium eius, Jesum Christum,

1) Cf. Gams: Series episcoporum. Ratisb. 1873 p. 773.
2) Vgl. Hahn²: Biblioth. § 24 p. 25 f.

Qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine,	natum ex spiritu sancto et ex Maria virgine,
crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus	passum sub Pontio Pilato, crucifixum, mortuum.
descendit in inferna, tertia die resurrexit a mortuis,	Tertia die resurrexit, vivus a mortuis,
ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris,	ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris,
inde venturus est, iudicare vivos et mortuos.	inde venturus, iudicare vivos et mortuos.
Et in spiritu sancto,	Et in spiritum sanctum,
Sanctam ecclesiam,	sanctam ecclesiam catholicam, communionem sanctorum,
remissionem peccatorum,	remissionem peccatorum,
huius carnis resurrectionem.	carnis resurrectionem et vitam aeternam.

Angesichts solcher jedem Leser sofort in die Augen springenden Differenzen kann man schlechterdings nicht daran festhalten, dass das Symbol des Nicetas in der Gemeinde zu Aquileja heimisch war. Selbst wenn man annähme, dass der in der Expositio ausgelegte Wortlaut des Symbols, welches Rufin ca. 370 bei seiner Taufe empfangen hatte[1]), nicht mehr in allen Stücken und Einzelheiten dem Symboltext entsprach, welcher von 381—408 sich dort autoritativer kirchlicher Gültigkeit erfreute, und zugäbe, dass in der Zwischenzeit an ihm einige Modifikationen vorgenommen wurden[2]), so bliebe der Gebrauch

1) Cf. Rufins Expositio in symb. apost. cp. 3 (Baluzius: Anhang p. 199): Nos tamen illum ordinem sequimur, quem in Aquilejensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus.

2) Veränderungen im Wortlaut des Symbols nimmt unter besonderen Umständen auch Rufin l. c. an. Nachdem der Zähigkeit Erwähnung gethan, mit welcher Rom den einmal überkommenen Symboltext festhielt, wird fortgefahren: In caeteris autem locis, quantum intelligi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.

des niceteischen Taufsymbols in der aquilejensischen Gemeinde dennoch völlig unverständlich.

Gesetzt aber auch, wir liessen einmal die Datirung der Traktate ausser Acht und versuchten das in Rede stehende Symbol für die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des „Nicetas von Aquileja“ (454—485)[1]) zu begreifen, so ergibt sich dasselbe Resultat. Das niceteische Symbol kann in dieser Gemeinde selbst damals keine Verwendung gefunden haben. Existirt doch in dem Symbole des Venantius Fortunatus[2]), der „Duplavili in agro Tarvisino“ (Treviso in Oberitalien) geboren[3]) und wahrscheinlich in Aquileja getauft war[4]), ein Zeugniss von dem um die Mitte des sechsten Jahrhunderts[5]) in dieser Stadt gebräuchlichen Symbole, welches abgesehen von einigen formellen Aenderungen und unwesentlichen sachlichen Differenzen mit dem symbolum Aquileiense Rufins eine unverkennbare Aehnlichkeit hat[6]).

Vergleichen wir mit diesem Symbol des Venantius[7]) dasjenige des Nicetas, so will einem die Annahme absurd

1) Vgl. Gams a. a. O.

2) Cf. Biblioth. max. patr. Lugdun. t. X Lugd. 1677, p. 592—594. (Abdruck aus der Ausgabe von Christoph. Brower: Venantii Hon. Clem. Fortunati, presbyteri Italici, episcopi Pictaviensis carminum, epistolarum lib. XI Mogunt. 1617.)

3) Cf. ibid. p. 520 f. cp. 1; ausserdem P. Caspari: Quellen Bd. I p. 224 A. 14.

4) Cf. Biblioth. max. a. a. O., bes. p. 521.

5) Venantius blühte ungefähr von 550—600.

6) Meine Ansicht, dass die Expositio des Fortunatus weder die Grundschrift, dass ich so sage, für die Expositio ist, als deren Autor bisher allgemein Rufin angesehen wurde (geg. Ffoulkes: The Athanasian creed with enquiries on creeds in general. 1872.), noch ein blosses Excerpt aus letzterer darstellt, welches einen wirklichen selbständigen Wert nicht beanspruchen darf (geg. Katt. Beitr. p. 54 f.), sondern dass sie trotz der Anerkenntniss der Abhängigkeit des Venantius von Rufin (vgl. a. Casp. Quellen II p. 153 u. Th. Zahn: das ap. Symb. p. 72 A. 2) einen wirklichen „lokalen“ Symboltext verräth, kann an diesem Orte nur ausgesprochen, nicht bewiesen werden.

7) Der Text ist in der Hauptsache richtig konstituirt von Hahn[2] § 27 p. 28 f.

erscheinen, dass das letztere jemals in Aquileja im Katechumenenunterricht bei der Taufe übergeben wurde. Die Tradition des in einer Gemeinde oder in einem Komplex von Gemeinden recipirten Symbols war im Abendland doch zu stabil, als dass obiger Annahme Vertrauen geschenkt werden könnte. Denn das niceteische Symbol lässt sich nicht etwa als eine Modifikation des symbolum Aquileiense Rufins ansehen, noch bezeichnet es eine Etappe auf dem Wege der Entwicklung von der Gestalt bei Rufin zu der bei Ven. vorliegenden Form, sondern es ist vielmehr ein völlig anderes Symbol. Soll es also etwa während der Zeit der bischöflichen Amtsthätigkeit des Nicetas von Aquileja im Gebrauch gewesen sein, so hätten wir die sonderbare Erscheinung zu konstatiren, dass in einem Zeitraum von 100—150 Jahren ein Symbol abgeschafft, ein anderes eingeführt und wieder abgeschafft wurde und endlich ein solches in Gebrauch kam, welches dem altaquilejensischen sehr nahe stand.

Angesichts dieser Sachlage gibt es nur die Alternative, entweder eine ohne jegliche Analogie in der Symbolgeschichte sich vollziehende Entwicklung des Taufbekenntnisses in der Gemeinde zu Aquileja anzunehmen, oder aber die auch nur zeitweilige Geltung des niceteischen Symbols daselbst schlechthin zu verneinen. Unfraglich sind die Kriegsstürme, besonders die feindliche Invasion Attilas nach Italien, welche dem Episkopat des Nicetas von Aquileja unmittelbar voraufgingen und vor allem seines Bischofssitzes Kraft und Wohlstand für immer vernichteten, nicht spurlos an der inneren und äusseren Gestaltung des Gemeindelebens vorübergegangen[1]). Aber sollten sie wirklich der Grund gewesen sein, dass der aquilejensischen Gemeinde, die mehr oder weniger zähe an dem überlieferten Glauben gehangen haben wird, ihr

1) Ein Beleg für diese Thatsache ist der im Jahre 458 vom römischen Bischof Leo Magnus an den Bischof Nicetas von Aquileja gerichtete Brief, in welchem er jenem einige Winke zur Wiederherstellung kirchlicher Zucht und Ordnung gibt. Vgl. Leonis M. opera ed. Ballerini. Venedig 1758 tom. I cp. 159 p. 1329—1335.

Taufbekenntniss aus dem Herzen entschwand? Und wenn das der Fall gewesen wäre und Nicetas als Reorganisator und Reformator des kirchlichen Gemeinde- und Glaubenslebens auch die alte Bekenntnissformel, welche wir bei Rufin finden, beseitigt und an ihre Stelle eine neue, die in seiner Explanatio vorliegende, gesetzt hätte, wie kommt es, dass eben diese nach einer Reihe von Jahren dem Schicksal der alten verfällt und nun ihrerseits wieder einem Symbole Platz macht, welches mit demjenigen Rufins mannigfache Berührungspunkte aufweist? Genug! Das in der Explanatio des Bischofs Nicetas ausgelegte Symbol lässt sich als Taufbekenntniss der Gemeinde zu Aquileja nicht begreifen[1]).

---

1) Es sind also die schon oben aus formellen Gründen geäusserten Zweifel an der Echtheit des Aquileiensis in der Ueberschrift, welche der cod. Chis. der Explanatio voransetzt, auch sachlich begründet. Zu erwähnen ist nur, dass die fünf österreichischen C. C. die Ueberschrift: Expositio Origenis oder Orienis tragen (cf. Casp. K. An. p. 341 A. 3.). Sie ist wohl dadurch veranlasst, dass die Symbolauslegung hier Rufins Uebersetzung der Homilien des Origenes über den Leviticus und das Buch Josua vorangeht. Dass sie jedes thatsächlichen Grundes entbehrt, bedarf mit Rücksicht auf die dargelegten ganz andersartigen historischen Verhältnisse in den niceteischen Traktaten keiner besonderen Darlegung. (Mit Recht war Walter Caspari in der Abhandlung: Sub Pontio Pilato — „Halte, was du hast!“ Bd. XV p. 454 — dieser Ueberschrift, welche Pitra: Analecta Bd. III p. 586 der Explanatio voranstellt, gegenüber skeptisch.)

Angesichts dieses Thatbestandes ist es gewiss verwunderlich, dass ein so ausgezeichneter Gelehrter, wie P. Caspari, an der Autorschaft des Bischofs Nicetas von Aquileja, wenn auch nach mannigfachen Schwankungen, fest zu halten scheint. Nachdem er in seinem Werke eine ausführliche Erörterung der ganzen Nicetasfrage in Aussicht gestellt (cf. Quellen Bd. II p. 203 A. 87) und dann später seinen Bedenken und Zweifeln darüber Ausdruck verliehen hatte, ob Nicetas, Bischof von Remesiana, oder Nicetas, Bischof von Aquileja, der Verfasser der unter dem Namen eines Bischofs Nicetas überlieferten Schriften sei (cf. Alte und neue Quellen p. 282 A. 3 und p. 299 A. 65), scheint er sich in seiner letzten symbolgeschichtlichen Publikation doch der Ansicht zuzuneigen, dass dem aquilejensischen Bischof die Autorschaft der von ihm aufs neue kollationirten und edirten Explanatio gebühre (cf. die mehrfach citirte

Wo aber mag dann die Erklärungsrede des Symbols gehalten sein?

Sehen wir auf die Verschiedenheiten zwischen dem in der Rede ausgelegten und den übrigen Taufsymbolen der alten occidentalen Kirchen, so zeigt sich, dass das niceteische ihnen nicht oder doch nur schwerlich angehört haben kann[1]). Denn die Symbole derjenigen altoccidentalischen Kirchenprovinzen, über welche ein historisches Urtheil möglich ist, haben zum grossen Theil eine von ihm verschiedene Gestalt. Letzteres differirt von dem carthaginiensisch-afrikanischen, denn es fehlt ihm im Art. I die charakteristische Erweiterung universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem[2]). Auch vom Symbole der spanischen Kirche, mit welchem das Niceteum sonst mehrfach übereinstimmt[3]), weicht es nicht unerheblich ab. Es fehlen ihm Worte, wie unicum deum

---

Stelle in den K. Anecd. p. 341 f. A. 2 vgl. mit p. 346 A. 12). Welche Gründe ihn im einzelnen zu dieser Ansicht führten, lässt sich nicht, da nach dem ersten Bande der Kirch. Anecdota, welcher nur die Texte und Anmerkungen veröffentlicht, der zweite in Aussicht genommene Band ergänzender „Abhandlungen" (cf. Vorwort p. III) nicht erschienen ist, mit Bestimmtheit feststellen. Die zum Texte der Explanatio gemachten A. A. geben nach dieser Richtung hin fast gar keine Aufklärung. Wegen des Mangels einer solchen Begründung kommt die Ansicht C.'s für uns lediglich als ein Versuch in Betracht, das Symbol und die Schriften des Nicetas aus historischen Verhältnissen heraus zu erklären, aus welchen sie sich nicht erklären lassen. (Vgl. a. die von F. Katt. Beitr. p. 45 zu P. Casp. K. Anecd. p. 346 f. A. 12 Ende gemachten Bemerkungen.)

1) Bei der folgenden Darlegung lassen wir den christologischen Theil des Textes, besonders die Glieder 3 und 4, möglichst bei Seite.

2) S. Hahn[2] § 30 p. 30 f. Wir heben bei den zur Vergleichung herangezogenen Taufsymbolen immer nur die Hauptcharakteristika hervor, nicht aber sämmtliche abweichende Besonderheiten. Das würde zu weit führen.

3) Gemeinsam ist ihnen das catholicam und vitam aeternam des Art. III. In der mozarabischen Liturgie findet sich auch die communio sanctorum, welche in der Symbolrecension des Ildefonsus von Toledo und Etherius und Beatus noch nicht vorhanden ist. Cf. Hahn[2] §§ 34, 35; p. 35 f.

et dominum nostrum, descendit ad inferna, im 7. Glied dei-omnipotentis. Ebenso sehr hebt es sich vom südgallischen Symbol ab. Es mangelt ihm die Erweiterung des ersten Artikels, das creatorem coeli et terrae, ferner das unicus[1]), descendit ad inferna, omnipotentis oder dei omnipotentis. Nicht geringer ist endlich der Abstand zwischen dem niceteischen Symbole einerseits und zwischen dem altrömischen wie den mit diesem völlig oder doch in der Hauptsache gleichlautenden altitalischen Taufbekenntnissen[2]).

Die grösste Aehnlichkeit zeigt das Niceteum unfraglich mit den Symbolen der spanischen und südgallischen Kirche. In ihnen hat besonders der Artikel III hinsichtlich der einzelnen Symbolelemente fast ganz dieselbe Gestalt, wie bei Nicetas. Allein die hervorgehobenen Abweichungen, welche sich leicht um einige weitere vermehren liessen, scheinen zu gewichtig zu sein, als dass man die Heimath dieses Symbols nach Spanien oder nach Gallien verlegen könnte und daher seinen Verfasser ebenfalls in diesen Ländern suchen müsste. Dazu kommt, dass die historischen Verhältnisse, welche die Schriften des Nicetas voraussetzen, sich gegen diese Annahme sträuben.

Bedenken wir, dass die Schriften des Nicetas vermuthlich zwischen 381 und 408 verfasst sind, dass demnach vom Vorhandensein der arianischen Westgoten in Gallien und Spanien noch nicht geredet werden kann, ferner, dass wir von der Existenz der häretischen Bewegung, welche die Macedonianer in Scene setzten, in Gallien und Spanien um diese Zeit oder auch um die Zeit von 410—420, in welche Katt. die Entstehung seiner Traktate verlegen möchte, so gut wie nichts wissen, so

1) Nur das Symbol des Faustus von Reii (Riez), welches ohnehin bemerkenswerthe Verschiedenheiten von den beiden anderen Recensionen des südgallischen Taufbekenntnisses aufweist, kennt kein unicus. Cf. Hahn² § 38; p. 39, bes. aber P. Casp. Quellen Bd. II p. 183—224.

2) S. Hahn² §§ 14—24; p. 13—25.

wird man darauf verzichten müssen, die Gemeinde, welche das niceteische Symbol bekannte, in Spanien oder Gallien zu suchen[1]). In welcher Kirche oder Kirchenprovinz mag dann aber das Niceteum sich kirchlicher Geltung erfreut haben?

Wenn der Schluss richtig ist, der Umstand, dass der Verfasser dem Arianismus wie dem Macedonianismus noch eine energische Bekämpfung zu Theil werden lässt, führe unausweichlich zu der Konsequenz, Verfasser wie Leser der Schriften hätten unter Anhängern dieser Häresien gelebt und so stets in der drohenden Gefahr sich befunden, den „nutzlosen Fragen" und Verführungskünsten derselben zu verfallen und das köstliche Kleinod des „katholischen Glaubens" zu verlieren, so wird man sich nach einem Lande umschauen müssen, welches diese Bedingungen voll und ganz erfüllt. Ihnen entspricht für die Zeit von 381—408 kein Land mehr als die Hämushalbinsel. In ihr schlug die christologische Häresie am tiefsten Wurzel. Denn nachdem sie mit dem Ende des vierten Jahrhunderts in der griechisch-römischen Reichskirche als völlig besiegt gelten konnte, traten gerade in diesem Lande stets neue Volksstämme der arianischen Goten auf, drängten über die Grenzen des römischen Reichs und bildeten so eine stete Gefahr für das katholische Christenthum. Zudem ist die Hämushalbinsel als die eigentliche Heimath des Macedonianismus zu betrachten, in welcher er nicht nur entstand, sondern sich auch am stärksten entwickelte und am längsten sein Dasein behauptete. In diesem Lande, in welchem sich, wie sonst nirgends im römischen Reich, lateinische und griechische Sprache und Bildung um den Vorrang stritten, erklärt es sich auch vollkommen, dass Nicetas mit beiden Sprachidiomen vertraut ist[2]).

1) Schon nach dem Tagungsort der antiarianischen wie antimacedonianischen Synoden zu urtheilen, nahmen Gallien resp. Spanien an dem Kampf gegen diese Häresien den geringsten Antheil. Thätiger griffen in ihn schon die Bischöfe Italiens ein. M. vgl. z. B. die Verhandlungen der bedeutenden gegnerischen Synode zu Aquileja 381 bei Hefele: Concil. Bd II² p. 34 f.

2) Nicetas hat die Katechesen Cyrills gelesen (cf. ob. p. 425 ff.).

Ist es aus inneren Gründen wahrscheinlich, dass auf der Hämushalbinsel sich die Gemeinde oder die Gemeinden befanden, in welcher das von Nicetas in seiner Explanatio erläuterte Symbol als Taufbekenntniss Geltung besass, so wird damit einerseits die Richtigkeit der gennadischen Nachricht, dass Nicetas Bischof der civitas Romaciana (Romatiana) war, direkt bestätigt, und andererseits erhält dadurch die Annahme von vornherein das Präjudiz geschichtlicher Wahrscheinlichkeit, dass der von Gennadius erwähnte Nicetas, der Verfasser der besprochenen Traktate, mit dem gleichnamigen Bischof und Missionar der Centralvölker des Hämus, den Paulinus von Nola in zwei hochpoetischen Gedichten verherrlicht, identisch ist[1]). Damit stehen wir vor der Beantwortung der dritten Frage: Wer ist der Verfasser der unter dem Namen des Bischofs Nicetas gehenden Schriften, vorzüglich der Explanatio?

Bevor wir auf sie eingehen, gilt es sich über Lage und Bedeutung der Stadt resp. der Gegend der civitas Romatiana genau zu orientiren und ferner, sich darüber Klarheit zu verschaffen, welche Konsequenzen die Stellung der dürftigen bibliographischen Notiz über Nicetas bei Gennadius zwischen Notizen ähnlicher Natur über andere „viri illustres“ für die Zeit der niceteischen Amtsthätigkeit und deren Ende nach sich zieht.

In der civitas Romatiana haben wir ohne Zweifel das antike Remesiana wiederzuerkennen, jenen Ort, aus dessen Ruinen im J. 1637 unter Leitung des Musa Pascha ein festes Kastell (Palanka) erbaut wurde. Die Musa

---

Er citirt ausser den ursprünglich in griechischer Sprache abgefassten Synodalbeschlüssen zu Nicäa (cf. p. 331 f.) und Konstantinopel (cf. p. 334 f.) auch eine neutestamentliche Stelle nach dem Grundtext (cf. A. Mai: Nov. coll. p. 326). Sollte er vielleicht auch das Bekenntniss des Gregorius Thaumaturgus als Quelle benutzt haben, von welchem P. Casp.: Kirch. Anecd. p. 344 A. 9 eine Spur entdeckt zu haben meint?

1) Zu demselben Ergebniss ist Morin a. a. O. p. 67 ff. gekommen.

Pascha Palanka wurde später irrthümlich zu Mustapha Pascha Palanka umgetauft; gegenwärtig trägt sie bei den Türken den Namen Ak-(Aq-)Palanka, bei den Bulgaren Bela-Palanka[1]). Gegen diese Identifizirung kann man nicht die Differenz der Schreibweise geltend machen, zumal sich kaum irgend ein Ortsname des Alterthums im einzelnen so abweichend überliefert finden wird, wie die Bezeichnung für Remesiana[2]). Wie nahe stehen doch z. B. Namensformen wie Romesiana, Romessiana oder gar Romansiana dem bei Gennadius sich findenden adjektivischen Romatiana oder Romaciana! Wählte Gennadius diese sonst nicht belegbare Namensform für den Bischofssitz des Nicetas, so ist das nur ein Beweis für die ohnehin genugsam bekannte Thatsache, die sich bei späteren Autoren immer wieder aufdrängt, dass man nicht mehr mit der erforderlichen Akribie im einzelnen arbeitete und es besonders mit der Ueberlieferung wenig bekannter geographischer und anderer Namen nicht sonderlich genau nahm.

---

1) Cf. Constant. Jireček: Die Heerstrasse von Belgrad nach Konstantinopel. Prag 1877 p. 23, 63 und 127. So erklärt sich auch die Thatsache, dass einige Gelehrte den heutigen Ort, wo einst Remesiana lag, bald so, bald so, benennen. Mommsen erklärt in seinem C. J. L. Bd. III P. 1 p. 268: Vicus Mustapha Pascha Palanka inter Naissum et Serdicam incidit fere in Remesiana. An ihn wird sich J. Jung: Die romanischen Landschaften. Innsbruck 1881 p. 373 angeschlossen haben. Die richtigeren und jetzt noch gebräuchlichen Namen Bela- oder Ak-(Aq-)Palanka bieten W. Tomascheck in seiner akademischen Abhandlung: Zur Kunde der Hämushalbinsel (Sitzungsberichte der kais. Akad. zu Wien) 1882 Bd. 99 p. 441: „Die resp. Ulpianorum Traiani (inscr.) Romesiana oder Remesiana, der Vorort des Gauverbandes Ῥεμησιανησία (Procop.), in Dacia mediterranea, der vormals einen Bestandtheil von Dardania gebildet hatte, stand bekanntlich an Stelle des heutigen Ortes Bĕla- oder Aq-palanka zwischen Niš und Pirot“, und H. Kiepert: Atlas antiquus. Berlin 1892 (s. Index!).

2) Wir geben dieser Form für den Namen des niceteischen Bischofssitzes den Vorzug, weil sie die am besten bezeugte ist. Uebrigens vgl. m. die C. J. L. a. a. O. veröffentlichte vollständige Zusammenstellung der im einzelnen differirenden Namensformen für Remesiana.

Eine andere Frage ist es allerdings, ob Nicetas in Wirklichkeit Bischof von Remesiana war. Wir glauben nicht unstichhaltige Gründe für die Annahme beigebracht zu haben, dass das Land, in welchem die niceteische Litteratur entstanden ist, nicht Gallien sein kann, sondern am besten die Hämushalbinsel ist. Warum soll mithin die Nachricht des Gennadius unglaubwürdig sein, dass der Verfasser der untersuchten Schriften thatsächlich Bischof in Remesiana war? Man hat denn auch in der That keinen einzigen beweiskräftigen Grund für diese Ansicht beibringen können[1]). Angenommen aber, Nicetas, der Verfasser der sechs „libelli", war wirklich Bischof in irgend einer Stadt Galliens, dann versuche man doch zu erklären, wie Gennadius, der massiliensische Presbyter, auf den Einfall kam, in die Ferne zu schweifen und Nicetas zum Bischof eines wenig bekannten Städtchens zweiter oder dritter Ordnung in der Hämushalbinsel zu machen. Wäre nicht Nicetas faktisch Bischof von Remesiana gewesen, so würde Gennadius schwerlich auf diesen immerhin unbedeutenden Vorort der regio Remessianensis als den Bischofssitz desselben verfallen sein[2]). Um welche Zeit etwa hatte Nicetas dort nach der Ansicht des Gennadius den Episkopat inne?

Es ist ein für die Reihenfolge der einzelnen „berühmten Männer" im Catalogus unseres Gewährsmannes im

1) M. vgl. die, wie mir scheinen will, etwas gewundenen Erklärungen von Kattenbusch: Beiträge p. 51 ff. Seine Bemühungen, in Gallien Träger dieses oder eines ähnlichen Namens aufzufinden, welchem man die Abfassung der niceteischen Litteratur zutrauen könnte, haben zu keinem positiven Resultate geführt. [Diesem Mangel hat auch seine jüngste Veröffentlichung (Das ap. Symb. Bd. I p. 124 ff. u. die A. A.) nicht abzuhelfen vermocht.] Nach dieser Seite hin dürfte die Arbeit K.'s einer Korrektur benöthigt sein. Sie ist enthalten in der mit Unrecht abgelehnten Ansicht, dass der Schriftsteller und Bischof von Remesiana, Nicetas, identisch ist mit der Person des Missionsbischofs Nicetas von Dacien. Davon oben mehr!

2) Eine neue Namensform dieser Stadt kennt G. v. Zezschwitz: Syst. Bd. I p. 135 A. 1, nämlich: Romaccana. Sie ist handschriftlich unbelegbar.

allgemeinen anerkanntes Axiom, dass dieselbe durch die Chronologie bedingt erscheint[1]). Mag immerhin eine Reihe von Ausnahmen vorkommen und auch das Prinzip chronologischer Aneinanderreihung durch einige „vitae", welche trotz der Verschiedenheit in der Dauer der Lebenszeit der in ihnen behandelten Männer in eine zeitlich mit ihnen nicht ganz übereinstimmende Umgebung aus Unkenntniss des Gennadius hineingerathen oder mit gutem Grunde an ihre Stelle gesetzt sind, verletzt worden sein, so lässt sich doch nicht verkennen, dass die kurze Angabe über Nicetas sich an Notizen über solche dem Gennadius kirchlich bedeutsam erscheinende Männer anlehnt, deren Lebenszeit der zweiten Hälfte des vierten und dem Anfang des fünften Jahrhunderts angehört. Danach wird man die Berechtigung einräumen müssen, auch des Nicetas bischöfliche Amts- und Berufszeit in eine Zeit verlegen zu dürfen, welche derjenigen der bei Gennadius in den voraufgegangenen Capp. geschilderten Männer nicht allzusehr fernsteht. Indessen noch eine andere Schlussfolgerung bezüglich des Jahres oder der Jahre, in welchen resp. innerhalb welcher Nicetas vermuthlich starb, scheint sich aus der Vergleichung der einzelnen Zeitbestimmungen zu ergeben, welche Gennadius in den Capp. vor und nach demjenigen über Nicetas darbietet. Nach Cap. XVIII fällt die Blütezeit des Tichonius mit derjenigen Rufins zusammen, nämlich in die Regierungsjahre des Theodosius und seiner Söhne. Der Zusatz: et filiis eius regnantibus sowohl wie der Gegensatz zu dem in Cap. XXI genannten Theodosius minor erlaubt es nur, an Theodosius den Grossen († 395) zu denken. Da dessen Söhne eine verschieden lange Zeit regierten, und zwar Honorius, der Beherrscher des Westens, seinen Bruder Arcadius († 408) um volle 15 Jahre überlebte, so muss der Tod des Tichonius spätestens im J. 423, höchst wahrscheinlich aber schon früher eingetreten sein. Sulpicius Severus (Cap. XIX), der gallische Kirchenge-

1) Das gibt a. Katt.: Beitr. p. 49 A. 1 zu.

schichtsschreiber, mag ca. 420 gestorben sein. Ein Bischof Antiochus (Cap. XX) stirbt zur Zeit des Kaisers Arcadius, also noch vor 408, während der Lebensausgang Severians, des Bischofs der Gemeinde zu Gabala in Syrien, in die Regierungszeit des Kaisers Theodosius minor oder II., Nachfolgers des Arcadius, verlegt wird. Dass Gennadius in seinem Catalogus die Mittheilungen über Nicetas unmittelbar an diejenigen über solche Männer anschliesst, deren Lebensende theils sicher in die Zeit von 410—423 versetzt, theils als in diesem Zeitraum erfolgt angenommen werden darf, mag zu dem weiteren Schluss berechtigen, den Tod des Bischofs von Remesiana in der Zwischenzeit von 410 bis frühestens 423 eingetreten sein zu lassen. Man könnte zwar den Einwand erheben, dass die in Cap. XXI sich findende Zeitbestimmung ebenso gut gestatte, sein Todesjahr in die Zeit von 440—450 zu verlegen, weil ja Theodosius II. von 408—450 regiert habe und Severian wie am Schluss so auch am Anfang von dessen Regierungsthätigkeit gestorben sein könne. Dieser Annahme läuft jedoch die Beobachtung zuwider, dass in den Capp., welche dem Cap. XXI folgen, zumeist die litterarische Thätigkeit von Männern kurz charakterisirt wird, deren Lebensende vermuthlich in die Zeit von 410—430 fällt[1]).

1) Unter Absehung von der Bestimmung der Todeszeit der in den Capp. XXIII—XXXVIII behandelten Männer, bietet sich in Cap. XXXIX als sicheres Datum das Jahr 430 als dasjenige des Endes Augustins. 432 starb Paulinus von Nola (Cap. XLIX) und Cölestinus, Bischof von Rom (Cap. LV), 444 Cyrill von Alexandrien (Cap. LVIII) und 461 Leo I., Bischof von Rom (Cap. LXXI). Eine chronologische Anordnung ist unschwer zu erkennen. Es ist mir freilich auch keineswegs entgangen, dass in den Capp., welche zwischen den oben erwähnten liegen, öfters die zeitliche Succession besonders bez. des Todesjahres, nicht eingehalten ist. Diese kleinen Unregelmässigkeiten finden ihre Erklärung in dem Bestreben des Autors, im grossen und ganzen die chronologische Anordnung nicht zu verlassen, und doch auch Männer, die durch ihre theologische und kirchliche Stellung eine gewisse Gemeinsamkeit bekundeten, sowie solche, welche als Gegner einander im Leben gegenüberstanden, nicht von einander zu trennen.

Wenn daher Gennadius den Nicetas mit vielen anderen Männern, über deren Persönlichkeit, Leben und Wirken noch weniger bekannt ist, als über das unseres Bischofs, einer Zeit angliedert, welche in den vor und nach dem Cap. XXII stehenden „vitae" als terminus a quo das Jahr 410[1]) und als terminus ad quem das Jahr 430[2]) darbieten und die Notiz über ihn in einem der ersten Capp. dieses Abschnittes bringt, so ist es jedenfalls nicht die Meinung des Schriftstellers, dass unser Bischof etwa in der Zeit von 440—450 gestorben, oder wohl gar, wie manche Gelehrte, vorzüglich älterer Zeit, annehmen, erst von 454—485 Bischof gewesen sei[3]). Vielmehr werden wir mit der Verlegung seines Todesjahres etwa in die Zwischenzeit von 410—420 das Richtige getroffen haben. Die Zeit seiner episkopalen Thätigkeit fällt demnach vor die genannten Jahre, und es hindert die Annahme nichts, dass sie noch das letzte Viertel des vierten Jahrhunderts ausfüllte.

Aber wer ist nun dieser Bischof, der zu Remesiana in Dacien um die erwähnte Zeit lebte? Wissen wir weiter nichts von ihm als den Namen seines Bischofssitzes und als die Thatsache, dass er einige Traktate geschrieben hat, von denen noch die geringere Anzahl auf uns gekommen sind? Vergleichen wir den Namen, die kirchliche Würdestellung, die Lebenszeit und das Vaterland, resp. den Wohnsitz des gennadianischen Nicetas mit dem, was wir in dieser Hinsicht durch Paulinus von Nola über einen Bischof dieses Namens erfahren, und sehen wir die in unsern Händen befindlichen Schriften daraufhin an, ob sie als Schriften des bei Paulinus geschilderten Nicetas verständlich sind, so wird sich das Weitere ergeben, das der Bischof Nicetas eine segensreiche Missionsthätigkeit auf der Hämushalbinsel entfaltete, also Missionar,

---

1) Cf. Gennad. Cap. XVII: Rufin † ca. 410.
2) Cf. Gennad. Cap. XXXIX: Augustin † 430.
3) Cf. Braida: Dissertat. Migne: Bd. LII. p. 924 ff. Cap. VI.

Missionsbischof war. Geben wir zunächst das, was Paulinus Nolanus über die Person dieses Mannes berichtet[1]).

Nicetes und Niceta[2]) sind die beiden Formen, welche Paulinus für den Namen derselben Person aufweist. Wenn schon durch das griechische Nomen proprium gemäss seiner Identität mit dem appellativischen Nomen agentis *νικητής* zu einer Aussage über die wirksame Bethätigung des so Genannten aufgefordert wird, so lässt sich auch der Dichter keine Gelegenheit entgehen, immer wieder auf die wahre Bedeutung des Namens für seinen Träger aufmerksam zu machen und ihn als einen „victor" in mancherlei Beziehungen zu feiern[3]).

Ueber seine kirchliche Amtsstellung verbreiten sich die Gedichte nur in sehr allgemeinen Wendungen, die seinen speziellen geistlichen Berufscharakter kaum zu erkennen verstatten. Freilich kann er als „ein dem Herrn Geweihter" und „Gesalbter des Herrn Christus", als „Seher" und „Diener Gottes" von vornherein nicht mehr für den Laienstand in Anspruch genommen werden,

---

1) Paulin spricht an drei Stellen von Nicetas, nämlich: Epist. XXIX 14, Carm. XVII und XXVII. Cf. Migne: Patrolog. ser. lat. tom. LXI col. 321, 483—490 und 651—663.

2) Niceta (vgl. carm. XVII 149) ist eine inschriftlich gut bezeugte Form (cf. C. I. L. Bd. V nro. 3948 und überhaupt die richtige lat. Form des ursprünglich griech. Eigennamens (vgl. Bentley: Epist. ad Millium). Wenn trotzdem die unlateinische Form Nicetas überall beibehalten wurde, so ist dies geschehen, weil sie, obwohl falsch, für die in Rede stehende Person allgemein gebräuchlich geworden ist. Im übrigen mögen die Stellen aufgeführt werden, in denen der Name des Bischofs vorkommt. Ausser der obigen sind dies folgende:

Nom.: Nicetes cf. carm. XVII 165, XXVII 164, 182, 231, 248.

Gen.: Nicetae cf. carm. XVII 114, 143.

Dat.: Nicetae cf. carm. XVII 54, epist. XXIX 14.

Acc.: Nicetam cf. carm. XXVII 151, 168, 190, 315; Nicetem oder Niceten cf. carm. XXVII 180.

Voc.: Niceta cf. carm. XVII 7, 57, 161, 237, XXVII 325, 331, 340, 636.

Abl.: Niceta cf. carm. XXVII 266.

3) Cf. carm. XVII 107 f., 149—164, XXVII 179 f., 234.

allein Paulin unterlässt es doch, seinen kirchlichen Amtscharakter rund heraus zu nennen. Ohne die klare Bezeichnung des Nicetas als „episcopus“ in der Epistel würde selbst das Prädikat desselben „Knecht des Herrn und Priester“ [1]) über seine spezifisch kirchliche Würdestellung kein genügendes Licht verbreiten.

Wie passt ferner die Lebenszeit unseres Nicetas zu dem des Bischofs, welchen Gennadius im Auge hat? Wir werden sehen, dass beide zur selben Zeit gelebt haben. Im Jahre 398 kam Nicetas zum ersten Male nach Nola zum Besuch Paulins[2]). Seine zweite Reise nach Italien fällt also in das Jahr 402[3]). Bei der zweiten Ankunft des Nicetas stand der nolanische Bischof in Anbetracht seiner Geburt im Jahre 354 oder 353 im Alter von 48—49 Jahren[4]). Nun machen die Prädikate, welche Nicetas von Paulin beigelegt werden, es zum mindesten wahrscheinlich, dass beide Altersgenossen sind. Ja noch mehr, man wird vielleicht sagen dürfen, dass Nicetas um 10—15 Jahre älter war als sein Gastgeber. Paulin bezeichnet nämlich seinen Gast als seinen „Vater“, über dessen lang vermissten und ersehnten Anblick er herzliche Freude empfindet und an dessen „väterlichen Busen“ er auszuruhen wünscht. In ihm schätzt er auch seinen „Lehrer“, zu dem er oft mit Verehrung emporblickt, um aus dem Munde dieses Weisen fruchtbringende Anregungen für sein gedankenarmes Herz zu empfangen. Sollen die Prädikate pater, parens uud magister etwa nur das Pietätsverhältniss des Nicetas zu Paulin zum Ausdruck

1) Cf. carm. XXVII 231: Et quia Nicetes, domini puer atque sacerdos. Ist etwa in der Bezeichnung des Nicetas als domini puer eine Anlehnung an den neutest. Sprachgebrauch zu sehen? Cf. z. B. Act. 4 v. 25. 27. Sacerdos wird Nicetas auch sonst genannt, cf. carm. XVII 119 und 181, XXVII, 154 und 356.

2) 398 und nicht 397 ist das Jahr der ersten Ankunft des Nicetas in Nola. Cf. A. Buse: Paulin von Nola und seine Zeit. Regensburg 1856 Bd. I p. 362—368, besonders p. 367 f.

3) Cf carm. XXVII 333: Venisti tandem quarto mihi redditus anno sagt Paulin von Nicetas bei seinem zweiten Besuch.

4) Das letztere Jahr nimmt A. Buse a. a. O. p. 39 A. 2 an.

bringen? Man wird gegen diese Annahme schwerlich Gründe von Belang geltend machen können. Freilich wird man auch keine gravirenden Einwendungen gegen die Ansicht erheben dürfen, dass dieses Pietätsverhältniss in einer Altersdifferenz seine sachliche Begründung hat. Wir würden somit in ihm einen Mann von etwa 60 Jahren zu erblicken haben, falls man es nicht vorzieht, ihn als Coätanen Paulins anzusehen. Sein Geburtsjahr fällt, je nachdem man sich für die eine oder andere Anschauung entscheidet, unbestimmt in die Zeit von ca. 340—355. Schliessen wir daran die Konjektur über sein Todesjahr, so hindert nichts die Annahme, dass der Bischof Nicetas bis zum Jahre 420 gelebt hat.

Ueber sein Vaterland geben die Gedichte keine bestimmte Nachricht insofern, als sie nicht ausdrücklich das Land nennen, in welchem er lebte und wirkte. Er erscheint in ihnen als ein „von weither Gekommener“ und als ein „aus entfernten Landen Gesandter“. Wenn aus solchen in ihrer Allgemeinheit ebenso unbestimmten wie nichtssagenden Aeusserungen überhaupt kein Schluss auf sein Vaterland möglich ist, so befreit aus dieser Ungewissheit wieder die kurze Angabe Paulins in der Epistel (29, 14). Er wird hier nämlich beschrieben als episcopus, qui ex Dacia ..... advenerat. Es fragt sich, ob mit Dacia das Land gemeint ist, in welchem Nicetas zufällig beim Beginn seiner Abreise nach Italien weilte, also der Ausgangspunkt seiner Reise, oder das Gebiet, in welchem er seinen dauernden Wohnsitz besass. Augenscheinlich will Paulin das letztere sagen. Denn nicht auf der Thatsache des „Ankommens seitens des Nicetas aus einer bestimmten Gegend“, sondern auf seiner Person liegt der Nachdruck und auf ihrer näheren Charakterisirung. Letzterem Zwecke dient der Relativsatz. Eine wirkliche Näherbezeichnung seiner Person ist jedoch nur dann in der Angabe Paulins enthalten, wenn sie darauf abzielte, das Land bekannt zu geben, in welchem Nicetas seinen ständigen Aufenthaltsort besass, und die Möglichkeit zu gewähren, ihn von etwaigen anderen Trägern dieses

Namens genau zu unterscheiden. Dacien ist demnach das Land, in welchem wir seinen Wohn- und womöglich auch Bichofssitz vermuthen dürfen, und zwar jenes Dacien, welches nach der während des vierten Jahrhunderts im imperium Romanum geltenden geographischen Eintheilung überhaupt nur darunter verstanden werden kann[1]).

Aber welches Dacien hat denn Paulin im Auge? Meint er etwa die gesammte dioecesis Daciae, welche am Ende des vierten Jahrhunderts fünf Provinzen, nämlich Praevalitana, Dardania, die erst seit dem Jahre 386 bestehende Dacia mediterranea, Dacia ripensis und Moesia prima umfasste[2]), oder versteht er darunter eine von den Theilprovinzen dieser Diöcese, welche den Namen Dacia tragen, Dacia mediterranea oder D. ripensis? Wir entscheiden uns für die letztere Ansicht. Denn es leuchtet ein, dass Paulin, wenn er nur ganz im allgemeinen darthun wollte, woher Nicetas gekommen war, auch Dacien

---

1) Weil man dies nicht immer beachtete und das trajanische Dacien, welches im Jahre 272 von Aurelian aufgegeben wurde, als die Heimat und den Wohnsitz der bei Paulin genannten und von Nicetas christianisirten Daken annahm, ist man in Bezug auf das Land der niceteischen Wirksamkeit zu falschen Konsequenzen gekommen. Vgl. A. Buse a. a. O. Bd. 1 p. 331 f. Ueber dieses Gelehrten Unkunde in der Geographie macht sich mit Recht lustig R. Rösler in seiner geistvollen Schrift: Romanische Studien. Leipzig 1871 p. 89 A. 1. Dass Paulin nicht an das von Rom aufgegebene trajanische und transdanubische Dacien denkt, zeigt die Stelle carm. XVII 189 ff.:

Sed freto emenso superest viarum
Rursus in terra labor, ut veharis
Usque felices, quibus es sacerdos
Praestitus oras.

Unter den obwaltenden Umständen ist der Ausdruck orae felices, über welche Nicetas waltet, ein versteckter, aber feinsinniger Hinweis auf die süddanubische, 272 von Aurelian begründete Provinz Dacia, welche im Gegensatz zu der unglücklich verloren gegangenen (daher die Bezeichnung des transdanubischen Daciens als Dacia infelix) trajanischen Provinz gleichen Namens den Beinamen „felix“ erhielt.

2) Cf. W. Tomaschek: Zur Kunde der Hämushalbinsel a. a. O. p. 459.

einen verallgemeinernden Zusatz hätte geben und etwa schreiben müssen: episcopus, qui ex Dacia dioecesi etc. Eine solche Näherbestimmung Daciens wird durch seine Kenntniss der genannten Theilprovinzen vernothwendigt, insofern der Blick jedes aufmerksamen Lesers unwillkürlich bei der Nennung Dacias sich auf eine der Theilprovinzen lenken wird, auf welche Paulin ausdrücklich anspielt. In der anziehenden Schilderung und Aufzählung der Volksstämme, welchen Nicetas das Evangelium als Missionar brachte, heisst es:

Et Getae currunt et uterque Dacus:
Qui colit terrae medio, vel ille
Divitis multo bove pilleatus
Accola ripae[1]).

Dass hier an die Bewohner von Dacia mediterranea und D. ripensis gedacht ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber weiter geht aus dieser Stelle hervor, dass Paulin nicht sowohl die Diöcese Dacia meinte, sondern die beiden Provinzen dieses Namens, als er von Dacien als dem Lande seines ständigen Aufenthaltes sprach.

In welchem von den beiden Dacien lag nun der Ort seines Wohnsitzes? Soviel hat vorläufig als ausgemacht zu gelten, dass das Ziel seiner Rückreise eine „Stadt", und zwar eine „väterliche", d. h. eine solche war, in welcher bereits seine Väter wohnten[2]), welche also auch im vollsten Sinne des Wortes die „Vaterstadt" des Nicetas war[3]). Allein schon eine andere bisher zu wenig beachtete Stelle bringt Licht in die Untersuchung der Frage, welchen Ort Paulin als Bischofssitz des Nicetas ansah. Im Anschluss an die Aufzählung der einzelnen Stationen seiner Missionsreise[4]) wird als Endstation Scupi genannt und dasselbe als „der Vaterstadt nahe" charakterisirt. Die betr. Verse lauten:

1) Cf. carm. XVII, 249 ff.

2) Cf. carm. XVII, 55 f., 319 f.

3) Den Gedanken, dass in der uns vorläufig noch unbekannten Stadt auch sein väterliches Haus stand, legt carm. XVII 187 f. nahe.

4) Cf. carm. XVII 195 f.

Ibis et Scupos, patriae propinquos,
Dardanus hospes.

Aus den vorstehenden Worten lässt sich für unsern Zweck entnehmen, dass Paulin sich des Nicetas patria oder paterna urbs in der Nähe von Scupi, der mächtigen Metropole Dardaniens, dachte, und ferner, dass er sie nicht mehr als zur Provinz Dardania gehörig betrachtete, obwohl sie ihr nahe lag. Was hätte sonst der Beiname des Nicetas Dardanus hospes für einen Sinn? Schwerlich kann ein Dichter, und wäre er in der Darstellung und im Ausdruck noch so ungeschickt, die Ungereimtheit aussprechen wollen, dass er den Mann, der in irgend einem Lande oder einer Provinz seine Vaterstadt besitzt, einen Gastfreund oder Gast in diesem Lande betitelt. Das Prädikat Dardanus hospes wird Nicetas nur dann mit Recht tragen, wenn er, ohne Dardanien als Einwohner anzugehören, dennoch Gelegenheit hatte, oft das „hospitium" der Dardaner in Anspruch zu nehmen.

Ist daher einerseits der niceteische Bischofssitz in Dacia mediterranea oder Dacia ripensis zu suchen und andererseits gewiss, das D. rip., welches seinem Hauptbestandtheil nach an der Donau liegt und somit nicht im Stande ist, die wegen der angeführten Worte an die niceteische Bischofsstadt zu stellende Forderung, Scupi nahe belegen zu sein, zu erfüllen, so bleibt nur noch D. mediterranea als dasjenige Gebiet übrig, in welchem der bischöfliche Sitz des Nicetas gelegen haben kann. In dieser Provinz befindet sich nun auch die Stadt Remesiana, welche, wie wir bereits früher sahen, um diese Zeit einen Bischof, namens Nicetas, besass.

Diesem Resultate gegenüber könnte man sich darauf berufen, dass die Bischofssitze Naissus (j. Niš) und Serdica (j. Pirot) der Dardanischen Metropole Scupi ebenso nahe lagen wie Remesiana[1]). Das ist richtig. Indessen wir

1) Man vgl. die bei W. Tomaschek: Ueber Brumalia und Rosalia (Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wissensch. 1868

wissen nicht, ob in ihnen damals ein Bischof Nicetas amtirte oder nicht; von Remesiana dagegen ist es bekannt. Ja, man könnte sich ferner darauf versteifen, dass diese Stadt sich gar nicht nahe bei Scupi befinde. Denn die Entfernung beider Städte von einander mag etwa annähernd 20 geographische Meilen betragen[2]). Dieser Einwurf verfängt nicht. Im Verhältniss zu den gewaltigen Entfernungen, welche Nicetas auf seiner Missionsreise von Philippi über Tomi am schwarzen Meere nach Scupi zurückgelegt hat, ist diese Distanz wahrlich gering.

Haben wir in Nicetas bei Paulin einen Mann vor uns, der mit dem bei Gennadius erwähnten Träger dieses Namens die gleiche kirchenamtliche Berufsstellung, die gleiche Lebenszeit, das gleiche Vaterland, ja, nach allem, was wir darüber von unserem Gewährsmann er-

---

Bd. LX) p. 395 A. 1 mitgetheilten Subskriptionen des Conc. Sardicense. Nach ihnen waren auf dem Konzil zu Sardika anwesend aus Dacia ripensis drei, aus Dacia (doch wohl mediterranea!) und Dardania je zwei Bischöfe. Die Bichofsstädte in D. mediterranea sind Naissus und Serdika.

2) W. Tomascheck bestimmt in seiner Abhandlung: Zur Kunde der Hämushalbinsel a. a. O. p. 437 die Entfernung des alten Scupi, welches dieser Gelehrte damals noch in der Stadt Lēscowac des jetzigen Serbiens wiederzufinden glaubte, von dem heutigen Scopia auf sechszehn geographische Meilen. Auf p. 441 heisst es dann: „Von da (Remesiana) nach Lēscowac beträgt die Distanz nur fünf geographische Meilen.“ Da nun Remesiana nicht direkt unter der Luftlinie von Scupi nach Lēcowac lag (man vgl. die Karte!), sondern in östlicher Richtung von ihr abseits, so muss vielleicht die Länge der Entfernung von Scupi bis Remesiana um eine geographische Meile gekürzt werden, um die Länge dieser Distanz annähernd richtig anzusetzen. Somit wird die muthmassliche Länge des Weges von Scupi nach Remesiana etwa 20 geogr. Meilen ausgemacht haben. Hätte freilich das alte Scupi an der Stelle des heutigen Lēscowac in Serbien gelegen, so hätte die Distanz zwischen diesem Ort und Remesiana nur fünf geographische Meilen betragen. Indessen Tomaschek, der in erwähnter Abhandlung Cap. I: Wo lag Scupi, die Metropolis von Dardania? diese Hypothese aufstellte und begründete, hat diese Ansicht in-

fahren, auch die gleiche Bischofsstadt Remesiana theilt, so können wir schlechterdings nicht anders, als den bischöflichen Schriftsteller mit dem bischöflichen Missionar Nicetas zu identificiren[1]). Von seiner Missionsthätigkeit, von ihrer Ausdehnung und ihrem Erfolg wird nunmehr die Rede sein.

Die Bessen[2]), Skythen, Geten und Daken[3]) bilden diejenigen Volkstämme der Hämushalbinsel, welchen er seine Bekehrungsthätigkeit zuwandte. Aber wo wohnten diese einzelnen Stämme, und wie weit erstreckte sich demgemäss das Arbeitsfeld der niceteischen Missionswirksamkeit?

---

zwischen selber fallen gelassen und die dankenswerthe Freundlichkeit gehabt, mich brieflich darauf aufmerksam zu machen, dass die Scupi betr. Schriftquellen auf den Abweg führen, dass aber die Inschriften, wie in vielen anderen Fällen, hier richtigere und zuverlässigere Zeugen seien. Diese wiesen, wie das Evans gezeigt habe, für Scupi die Lage von Scopia an. — Nun ist mir leider das einschlägige Werk von Evans nicht zur Hand; jedoch auch das von O. Hirschfeld publicirte Supplementum zum C. I. L. vol. III fasc. II p. 1460 nro. 8186—8236 giebt den Ort Zlokučan bei Uescüb als Inschriftenstätte von Scupi an.

1) Von neueren Gelehrten ist der bei Gennadius erwähnte Niceas oder Nicetas ohne weiteres als der Missionsbichof Paulins angesehen worden, indem sie ohne Angabe von Gründen den Bischof Nicetas als Bischof in Remesiana bezeichnen. Vgl. W. Tomaschek in den akademischen Abhandlungen: 1. Ueber Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm. Sitzungsber. der kaiserl. Akad. der Wissenschaften in Wien 1868, Bd. LX p. 396 ff. 2. Zur Kunde der Hämushalbinsel. Sitzungsber. u. s. w. 1882, Bd. IXC p. 441. 3. Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung. Sitzungsber. u. s. w. 1893, Bd. CXXVIII 4. Abth. p. 76 f. Wir bezeichen diese drei akademischen Abhandlungen, auf die wir im Folgenden wiederholt rekurriren, in der vorstehenden Reihenfolge der Kürze halber mit: W. Tomaschek: Abhandlung I, II und III. Ausserdem zu vgl. R. Rösler a. a. O. p. 88 f.

Von älteren Gelehrten, welche für obige Identifikation eingetreten sind, nenne ich nur Tillemont: L'hist. eccl. t. X p. 826 f. und Ballerini: Leonis M. opp. vol. II p. 1552 ff. (Quesnel.)

2) Cf. carm. XVII v. 205—244.

3) Cf. ibid. v. 245 ff. u. v. 249 ff.

Was die Bessen anlangt, so waren sie von jeher ein Volk der Hämushalbinsel, welches ethnologisch dem mächtigen Stamm der alten Thraker angehörte[1]) und den Stütz- und Ausgangspunkt seiner Macht im Hämus besass. Die Grenzen seines Gebietes dehnten sich allmählich weit über den Hämus hinaus dadurch aus, dass das kraftvolle, urwüchsige Volk der Berge, welches dem entnervenden Einfluss der Civilisation am längsten Widerstand leistete, nach und nach die anderen thrakischen Volksstämme mit sich vereinigte und so an Ausdehnung gewaltig zunahm. So befand sich die bessische Nation um 400 p. Chr. im Besitze eines grossen Theiles der Hämushalbinsel. „Von Naissus und Sardika an, über Pautalia und Germania, bis herunter nach Philippi, dann weiter nach Osten über den westlichen und mittleren Hämus und über die ganze Rhodope breitete sie sich aus; der *Βῆσσος* oder *Βεσσός* wurde dem Namen *Θρᾷξ* äquivalent"[2]). Die Hauptmasse der bessischen Nation bewohnte allmählich auch jene Partie der Hämushochebene, welche, von der Rhodope im Südwesten und vom westlichen und mittleren Hämus im Norden begrenzt, das obere goldreiche Flussbett des Hebrus und die an sie sich anlehnenden fruchtbaren Gefilde umfasste.

Ein an Umfang bedeutend geringeres Gebiet bewohnten damals die Skythen. Von der grossen Bedeutung, welche dieses Volk der Unkultur für die Geschichte gehabt hat, ist nichts mehr zu spüren. Sein Name hat sich fast nur noch in dem Namen des Landes erhalten, welches einen Theil der römischen Provinz Mösia bildete und Scythia minor hiess. Die Grenzen seines Gebietes decken sich fast überall mit denen der heutigen Dobrudscha.

---

1) Vgl. W. Tomaschek: Abh. III, wo p. 1—13 eine Uebersicht über die thrakischen Stämme und ihre Wohnsitze geliefert ist.

2) Vgl. W. Tomaschek gelegentlich der Rezension von J. Jungs verdienstvollem Werk: Römer und Romanen u. s. w. in der Oesterr. Gymnasial-Zeitschr. Wien 1877 p. 447. Ausführlicher hat derselbe Gelehrte seine Ansicht bez. der Bessen dargelegt in der Abh. III p. 72—80 und ausserdem Abh. II p. 502 f.

Unter den Städten nahm die führende Stellung ein die auch bei Paulin erwähnte Handelsstadt Tomi[1]), welche durch ihren Reichthum und ihre Macht den Norden des Pontos Euxeinos beherrschte.

Wo die Geten, wenn sie überhaupt um diese Zeit noch als selbstständiger Volksstamm in Betracht kommen und die Bezeichnung Getae nicht vielmehr nur ein anderer Name für Daci ist, ihre Wohnsitze hatten, ist schwerlich auszumachen. Sehr wahrscheinlich ist, dass Paulin den Volksstamm Getae völlig synonym mit Daci gebraucht. Unbekannt war dieser Sprachgebrauch den Römern jedenfalls nicht[2]). — Die Wohnsitze der Daken sind dadurch gegeben, dass sie als die Bewohner von D. ripensis und D. mediterranea charakterisirt werden.

Reichte demnach sein Missionsgebiet im Norden bis an die Donau, im Osten bis an den Pontus, im Süden bis ans ägäische Meer und im Westen bis an die Grenzen von Dalmatien und Illyrien, so umfasste der Schauplatz seiner Missionsthätigkeit fast die ganze Hämushalbinsel, jedoch so, dass seine Arbeit nicht den Bewohnern der fruchtbaren Ebenen galt, — diese standen schon längst unter dem segensreichen Einfluss der christlichen Religion — sondern vielmehr den Bergbewohnern des Hämus, dem Gebirgsvolk der Bessen, welches in seinen der Welt entrückten Dörfern und Weilern der Predigt des Evangeliums bis dahin sich entzogen hatte[3]).

Dieser Zustand starrer Isolirung erreichte für die Bessen dadurch ein rasches Ende, dass der Bischof Nicetas von Remesiana aus in ihre abgeschlossenen Gebirgsthäler

---

1) S. H. Kiepert: Lehrbuch der alten Geographie. Berlin 1878 p. 328 f.

2) S. W. Tomaschek: Abh. III p. 92—98, bes. p. 95 f.

3) Die Daken und Skythen scheinen, nach Paulins Schilderung wenigstens, erst in zweiter Linie das Objekt der niceteischen Missionsthätigkeit gebildet zu haben. Die Kargheit der sie betreffenden Ausführung ist dafür der sprechendste Beweis. Paulin weiss von dem Erfolge der Arbeit seines Gastes an ihnen nichts. Jedenfalls erwähnt er nichts davon.

eindrang und mit der Verkündigung des Evangeliums ganzen, vollen Ernst machte. Mit einem staunenswerthen Feuereifer wurde das Evangelium aufgenommen. Der Same des Wortes Gottes fiel überall auf fruchtbaren Boden, und so war der Erfolg derartig, dass man — nach der Darstellung Paulins — annehmen muss, die Christianisirung der heidnischen Bessen sei durch die treue, hingebende Arbeit ihres Missionars um die Wende des vierten Jahrhunderts perfekte Thatsache geworden. Dieser Erfolg ist um so höher zu werthen, als die Epitheta, welche Paulin den Bessen beilegt: simul terris animisque duri et sua nive duriores, semper a bello indomiti, latrones, praedones, homicidae, in antris viventes, aurileguli, auf eine sehr niedrige Kultur vor ihrer Bekehrung schliessen lassen, und als die lokalen Verhältnisse einer erspriesslichen Missionirung der Bessen nicht geringe Schwierigkeiten bereiteten. Mit ihrer rauhen Sinnesart stand eben in richtiger Harmonie die Rauhheit und Unwirthlichkeit ihres Landes. Unwegsame und blutgetränkte Berge[1]), unwegsame Hochwälder und weite Höhenzüge[2]) sind die Signatur ihres Gebietes. Aber trotz dieser Hindernisse — welche Früchte aufopfernder Missionsarbeit! Man braucht sich nur einmal die unvergleichlich schöne Partie aus Paulins erstem Gedicht zu vergegenwärtigen, in welcher der Dichter die Erfahrungen des Missionars auf seiner Heimreise, die ohne Frage Missionsinteressen diente[3]),

1) Cf. carm. XVII v. 218.

2) Cf. ibid. v. 241.

3) Dies geht hervor aus der Reiseroute, welche Paulin Nicetas nehmen lässt. Der Missionsbischof setzte nämlich von seiner Landung in Epirus ab seinen Weg über Philippi am Fusse des Pangäus nach Tomi und von dort über Scupi in Dardanien nach Remesiana fort. War es Nicetas bloss darum zu thun, möglichst rasch in die Heimath zu kommen, so würde Paulin ihn schwerlich diesen Umweg haben machen lassen. Als Dichter, der in der Geographie sehr wenig beschlagen ist, kann er unmöglich so sprechen (vgl. Tillemont: L'hist. eccles. t. X p. 624). Dazu zeigt er eine zu grosse Vertrautheit mit den geographischen und ethnographischen Verhältnissen der Hämushalbinsel und ist der Umweg doch ein wenig zu gross. War dagegen seine Heimreise zugleich Missions-

in den leuchtendsten Farben schildert. Auf dem dunklen Hintergrund der einstigen heidnischen Vergangenheit erzielt die Beleuchtung der von den Segnungen des Evangeliums verklärten Gegenwart einen geradezu erhebenden Effekt. Der Gegensatz von Einst und Jetzt ist der Angelpunkt seiner Darstellung. Bei den Bessen kann von einer nur oberflächlichen, äusserlichen Annahme des Christenthums keine Rede sein. Vielmehr bewies es an ihnen seine innerlich umgestaltende, Gesinnung wie Gesittung erneuernde Kraft und bewährte auch an diesem Volke seinen Ruhm als Kulturmacht ersten Ranges. Ja, es schlug sogar seine Wurzel so tief, dass zur Gründung von Klöstern für Frauen und für Männer geschritten werden konnte[1]). Kurz, die Barbaren lernen, um mit Paulin zu reden, Christum in lateinischer Sprache verkündigen und in Sittenreinheit ein stilles und geruhiges Leben führen[2]). Der bis dahin der Civilisation unzugängliche Hämusbewohner empfing mit der Predigt des Evangeliums zugleich die Schätze der höheren römischen Kultur. Kein Wunder, dass die Völker, welchen er als

zwecken gewidmet, so ist diese Reiseroute insofern gerechtfertigt, als sie ihm überall Gelegenheit gab, seinen Völkern zu predigen. Nur unter dieser Voraussetzung bedarf es nicht der im übrigen ganz annehmbaren Konjektur Pagi's (cf. Critica in Baronium ad a. 397 p. 13), welche für Tomitanam urbem (cf. carm. XVII v. 194) lesen will Stobitanam urbem. Da Stobi am Oberlaufe des Wardar lag und durch eine bequeme Strasse mit Scupi in Verbindung stand, so würde dieser Weg im Gegensatz zu demjenigen, welchen Nicetas wirklich verfolgte, die Entfernung und damit die zu ihrer Zurücklegung nöthige Zeit um zwei Drittel, wenn nicht um noch mehr abgekürzt haben. Doch diese Konjektur ist durch nichts gefordert.

1) Cf. carm. XVII v. 85 ff. c. v. 219 f.

2) Cf. ibid. v. 261 ff.:

Orbis in multa regione per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde Romano, placidamque casti
Vivere pacem.

Cor. bez. in der späteren Latinität oft ganz allgemein die Sprache. Vgl. z. B. Gellius: Noct. Attic. XVII. 17. 1: Quintus Ennius tria corda habere sese dicebat, quod loqui Graece et Osce et Latine sciret.

Missionar seine Dienste widmete, mit unbeschreiblicher Liebe an ihm als ihrem Vater hingen und seine Rückkehr aus Italien herbeisehnten[1]).

Sehr wichtig wäre die Kenntniss der Stellung, welche Nicetas unter den Bischöfen seines Landes einnahm. Von Beziehungen zu Rom schweigen die Quellen ganz. Man hat zwar davon gefabelt, dass „Nicetas 398 zuerst nach Rom ging, vielleicht, um die Gräber der Apostel zu verehren, vielleicht, um sich beim päpstlichen Stuhle Instruktionen zu holen“[2]). Diese Vermuthungen gehören in den Bereich der subjektiven Willkür. Objektive Gründe lassen sich dafür nicht anführen.

Blicken wir auf das bisherige Ergebniss der Untersuchung über die Frage nach dem Verfasser der niceteischen Traktate zurück, so dürfen wir als Resultat ansehen, dass der von Gennadius aufgeführte Niceas oder Nicetas[3]) identisch ist mit dem Missionsbischof Nicetas von Remesiana.

---

1) Cf. carm. XVII v. 57 ff., 277 ff.

2) Cf. Baronius ad a. 397 § 15 und A. Buse a. a. O. p. 337.

3) Sollte etwa der Bischof Nicetas von Remesiana dieselbe Person sein wie der Hypodiakonus von Aquileja, Niceas? Aus dem Jahre 374 oder 375 (der Artikel Niceas des Dictionary of Christ. Biogr. t. IV p. 35 nimmt als Datum des Briefs das Jahr 375 oder 376 an) existirt ein Brief des Kirchenvaters Hieronymus an einen gewissen Niceas, Hypodiakonus von Aquileja (cf. Euseb. Hieronymi opp. ed. Vall. Venedig 1766 tom. I ep. VIII), welcher noch kurz vorher bei ihm im Orient weilte. Wie lange der Subdiakon sich dort aufgehalten, was er getrieben und mit seinem Besuch im Orient beabsichtigt hatte, erfahren wir nicht. Immerhin muss ihm sein dortiger Aufenthalt so unleidlich geworden sein, dass er jegliche Beziehungen zum Orient abbrach und damit die erst dort oder schon früher mit Hieronymus geschlossene Freundschaft zu vernachlässigen Gefahr lief. Letzterer beschwört seinen Freund, sich an ihre gemeinsamen früheren Wanderungen zu erinnern und ihm alsbald nach seinem jetzigen Aufenthaltsort hin Nachricht zu geben. Ueber den Grund des Niceas zu seiner Abneigung gegen den Orient theilt Hieronymus nichts mit.

Nehmen wir an, dass Nicetas damals, als Hieronymus an ihn schrieb, soeben erst Subdiakon geworden war, so wäre sein Geburtsjahr etwa um 350 anzusetzen. War er freilich schon längere

Wir fragen daher nur noch, ob der Beweis, dass die Schriften in der Hämushalbinsel entstanden sind, sich nicht auch direkt führen lässt, ob nicht gewisse Indicien eine heidnische Umgebung der Leser oder Adressaten verrathen. In beiden Beziehungen lenken wir, ohne im Folgenden einen stringenten Beweis zu erblicken, auf einige Beobachtungen das Augenmerk, welche nicht ganz unbeachtet gelassen werden dürften und dem Geäusserten nur zur Bestätigung dienen können. In Fragm. III heisst es wörtlich: Sicut nec aurilegus ante aurum mittit in sacculum, nisi prius terram vel limum laverit universum. Ideo oportet prius repudium dicere diabolicae vanitati et amara eius studia abrenuntiando proiicere[1]). Die Parallelisirung des Thuns eines Goldsammlers, welcher das Gold erst dann in den Sack thut, wenn er es völlig vom Erdreich und Schlamm rein gewaschen hat, mit der Lossagung eines Abrenuntianten von allem teuflischen eitlen Wesen legt die Vermuthung nahe, dass die Schriften des Nicetas in einem Lande entstanden sind, in welchem es Goldwäscher gab und daher die Wahl dieses Vergleichs auf bekannte Vorstellungen stiess. Vergleicht man mit dieser Stelle die eigenthümliche Wiederkehr gerade des signi-

---

Zeit in dieser kirchlichen Stellung, so fiele sein Geburtsjahr in eine verhältnissmässig ältere Zeit. Wenn daher mit Rücksicht auf die Zeit nichts gegen die Identifikation des Niceas, des Hypodiakonus von Aquileja, mit dem Schriftsteller und Missionsbischof von Remesiana vorgebracht werden kann, so spricht andererseits gegen diese Gleichsetzung, dass Hieronymus einen Missionsbischof Niceas oder Nicetas doch eben nicht kennt. Es ist jedoch wenig glaublich, dass Hieronymus selbst für den Fall, dass seine Freundschaft mit dem Hypodiakonus einen argen Riss bekommen hatte oder wohl gar in die Brüche gegangen war, von seinem ehemaligen Freunde geschwiegen haben sollte, wenn er als Missionar eine gewaltige Thätigkeit entfaltet hätte. Die Bessenbekehrung kennt er (cf. unt. p. 462 f.); einen Bischof, der sie bekehrte, nennt er nicht. Wir sehen daher am besten von dem Subdiakon Niceas von Aquileja ab bei der Frage nach dem Verfasser der niceteischen Traktate.

1) Cf. N. coll. p. 339.

ficantesten Ausdrucks aurilegus bei Paulin, sei es allgemein dem Gedanken nach, wie in carm. XVII 213 ff.:

Nunc magis dives pretio laboris
Bessus exsultat, quod humi manuque
Ante quaerebat, modo mente coelo
Colligit aurum.

oder dem wenig modifizirten Worte gemäss, wie in carm. XVII 269 ff.:

Callidos auri legulos in aurum
Vertis, et Bessos imitaris ipse,
E quibus vivum fodiente verbo
Eruis aurum.

so möchte man schon aus diesem Grunde geneigt sein, den Abfassungsort der niceteischen Traktate in die Hämushalbinsel zu verlegen. Denn dort hatte nach allen Zeugnissen des Alterthums vorzugsweise das Land der Bessen durch die besondere Güte seiner Goldwäscher eine hohe Berühmtheit erlangt. Jedenfalls drängt sich der erwähnte Vergleich dem Schriftsteller leichter in einem Lande auf, in welchem die Thatsachen dazu aufforderten, als in Gallien, wo man die niceteische Traktatliteratur auch entstanden denkt, aber für keinen Volksstamm das Prädikat aurilegus oder aurilegulus in besonderer Weise in Anspruch nehmen kann[1]). Ausserdem mag im allgemeinen die öftere Erwähnung der „gentiles“ ein Hinweis, eine Erinnerung an die Umgebung enthalten, in der sich die Leser befanden. Indessen das ist an sich für jene Zeit nichts besonders Bemerkenswerthes. Auch in Italien und Gallien zählte das Heidenthum noch sehr zahlreiche Vertreter. Ein grösseres Gewicht gewinnt sie, da Nicetas an einer Stelle seine Hörer resp. Leser kurzweg unterschiedslos als frühere Heiden bezeichnet und uns also in einen durch Mission gewonnenen Leserkreis versetzt.

1) Vgl. die in Tomaschek's Abh. I p. 397 A. 2 gegebenen Belege und Abh. III p. 76. Auf diese nicht unwichtige Beobachtung hat auch Morin p. 72 f. hingewiesen. Sie wird durch Katt.: Das ap. Symb. Bd. I. p. 405 A. 2 in ihrem Gewicht nicht geschmälert.

Sie lautet: Si gentiles suadent multos patres iterum colere, tu retine beatam professionem[1]). Somit müssen die Leser, wie aus dem „iterum“ erhellt, schon einmal heidnischen Göttern gedient und sich aus dem Heidenthum zur christlichen Religion, vom Polytheismus zum Monotheismus bekehrt haben. Gerade diese Voraussetzung erfüllt das Centralgebiet der Hämushalbinsel, dessen Bewohner noch nicht lange Christen waren und daher fortwährend in der Gefahr schwebten, den Ueberredungskünsten der Heiden zu erliegen.

Damit wäre unsere Aufgabe, den Verfasser der genannten Traktate zu bestimmen, erledigt. Jedoch wir können von unserm Gegenstande nicht scheiden, ohne über die Bedeutung des Nicetas als Missionar, als Theolog und als Schriftsteller noch einige kurze Bemerkungen angefügt zu haben.

Um seine Missionsthätigkeit richtig zu würdigen, sie weder zu unter- noch zu überschätzen, darf man nicht vergessen, dass das Christenthum zwar seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts in die meisten Städte Thrakiens seinen Einzug gehalten hatte, dass aber das platte Land, vorzüglich freilich die Bevölkerung des weitverzweigten Hämusbergsystems, im Heidenthum verharrte. Nicht lange, so begann auch für sie das Morgenroth einer besseren Zeit zu tagen. Gewiss werden schon mancherlei christliche Einflüsse bei den Bergbewohnern sich Bahn gebrochen haben durch deren Verkehr mit den Bewohnern der Ebene und der Städte, bevor Timotheus, welcher unter Julian Apostata nach *Τιβεριούπολις* (dem heute Strumnitza) gekommen und dort Bischof geworden war, sich mit Erfolg an die ländliche Bevölkerung im Umkreis seiner Bischofsstadt heranmachte, um sie für das Evangelium zu gewinnen[2]). Und mancher Bischof vor und nach ihm wird

---

1) Cf. P. Casp.: K. Anecd. p. 354.

2) Cf. Theophylacti opp. III p. 490. 496: *Οὐδεὶς τὰ Ἑλλήνων πρεσβεύων ὑπελείφθη ἐν τῇ τῶν Τιβεριουπόλεως περιχώρῳ.* Vgl. W. Tom. Abh. I p. 395 f.

ähnliche Versuche gemacht haben, seinen Sprengel zu erweitern. Von der Thätigkeit aller seiner Vorgänger unterscheidet sich diejenige des Bischofs Nicetas dadurch, dass er sich die planmässige Bekehrung der Gebirgsvölker zur Lebensaufgabe machte. Zum ersten Male unternahm er es mit Darangabe aller Bequemlichkeit in ihre abgelegenen Weiler missionirend vorzudringen. Dieses gethan und den erfolgreichen Versuch gemacht zu haben, das Hauptvolk des Hämus, die Bessen, zum katholischen Glauben zu bekehren und römischer Sprache und Bildung nicht sowohl die Wege zu ebnen als vielmehr den Romanisirungsprozess durch die Verbreitung des Christenthums unter dem thrakischen Volk der Bessen in der Hämushalbinsel zum Abschluss zu bringen, ist das bleibende Verdienst des Missionsbischofs Nicetas. Der Erfolg war auf seiner Seite und die Christianisirung von dauerndem Bestand. Die Klöster, deren Existenz Paulin hervorhebt, übten auch in späterer Zeit ihre Zugkraft auf die Bessen aus. Ja, der Zudrang zu ihnen war zeitweilig so stark, dass der Kaiser Mauricius den Eintritt junger wehrpflichtiger Leute, die dem Staate als Krieger dienen konnten, in die Klöster strengstens untersagte[1]).

Hat die treue Thätigkeit des Nicetas insofern eine weittragende Bedeutung für die Hämushalbinsel, als sie das Centralvolk des Hämus der Kultur zugänglich machte, so ist es in der That eine auffallende Erscheinung, dass fast die ganze zeitgenössische Litteratur von der Umwälzung schweigt, welche sich auf religiösem und darum auch auf sittlichem Gebiete unter den Bessen vollzog. Nur zwei dürftige gelegentliche Bemerkungen des Hieronymus in seinen Briefen setzen wenigstens das Faktum völlig ausser allen Zweifel, dass ihre Bekehrung bereits geschehen. Anlässlich einer Besprechung der verändernden und erneuernden Wirkungen, welche der Glaube in der Welt hervorgebracht hat, sagt er unter anderem in einem Briefe

1) Gregorius I. epist III 66, VIII 5.

ad Heliodorum vom Jahre 396: Bessorum feritas et pellitorum turba populorum[1]), qui mortuorum quondam inferiis homines immolabant, stridorem suum in dulce crucis fregerunt melos[2]). In einem wenige Jahre später geschriebenen Briefe heisst es: Hunni discunt psalterium; Scythiae frigora fervent calore fidei, Getarum rutilus et flavus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria et ideo forsitan contra nos aequa pugnant acie, quia pari religione confidunt[3]). Der rhetorische Zweck und Schwung dieser Stellen ist unverkennbar. Trotzdem dürfen wir in ihnen die Bestätigung der oben dargelegten Ansicht erkennen, dass Bessen, Daker und Skythen in der Gegenwart des Schriftstellers für das Christenthum gewonnen wurden.

Das sind die einzigen Belegstellen aus der gleichzeitigen Litteratur, welche man für die Thatsache der Christianisirung der Hämusvölker anführen kann. Steht aber deswegen, weil die gleichzeitigen kirchlichen oder profanen Schriftsteller über die Bessenbekehrung stillschweigend hinweggehen, diese Thatsache weniger fest? Es wäre an dem, wenn es für diese Erscheinung keine hinreichende Erklärung gäbe. Diese liegt zur Genüge in der allgemeinen Zeit- und Weltlage, welche das Interesse der Schriftsteller auf ganz andere Fragen concentrirte. Die Profangeschichtsschreibung jener Zeit zeigt, wo sie nicht offen gegen das Christenthum Front macht, wenig Verständniss für seine religiös-sittliche wie kulturliche Bedeutung. Ohnehin hatte ja gerade in dieser Epoche

---

1) „In missduftende Schafpelze waren die nördlicheren Thraken, z. B.: die Bessen und Geten, gehüllt; sie heissen darum pelliti.“ Vgl. W. Tomaschek: Abh. III p. 118. Wenn Hieronymus den Bessen die pellitorum turba populorum koordinirt, so können unter den pelliti populi jedenfalls nicht die Bessen verstanden sein. Die Geten dagegen existirten damals nicht mehr als eigenes Volk, sondern waren in den Dakern aufgegangen. Es werden mithin letztere gemeint sein.

2) Cf. Hieronymi opp. (ed. Vall.) t. I p. 334 epist. LX.

3) Cf. ibid. p. 679 ep. CVII. Sollten die Getae wegen der ihrem Heere beigelegten Attribute rutilus et flavus nicht die Goti sein?

des raschen Niedergangs des römischen Imperiums, in welcher von Osten und Nordosten aus den norddanubischen Ebenen immer neue Völkermassen sich gegen die römischen Provinzen heran wälzten und die Hämushalbinsel allmählich völlig überschwemmten, für sie der Riesenkampf zwischen Römern und Barbaren, zwischen Kultur und Unkultur, ein weit höheres geschichtliches Interesse, als die allmähliche Ausbreitnng des Christenthums selbst bis in die entlegensten Winkel des römischen Weltreichs [1]).

Andererseits waren die kirchlichen Autoren viel zu sehr von dem übermächtigen Antagonismus gegen die den kirchlichen Glauben erschütternden Kontroversen hingenommen, welche Arianismus wie Macedonianismus heraufbeschworen hatten. In einer Zeit, wo das Christenthum überhaupt auf dem Spiele stand, hatte man keinen Blick für die allmähliche Veränderung, welche sich in den weltverlorenen Weilern des rauhen Hämus zu Gunsten der christlichen Religion durch die schaffensfreudige Evangelisationsthätigkeit des Nicetas in aller Stille vollzog. Denn die Christianisirung selbst scheint nach allem, was Paulin davon berichtet, sich ohne erbitterten Kampf seitens des Heidenthums gegen die Verkündigung der Wahrheit vollzogen zu haben. Der christliche Einfluss in den Ländern südlich und nördlich vom Hämus hatte ohne Zweifel schon früher die religiösen Vorstellungen und Anschauungen der heidnischen Bergvölker, ohne dass es ihnen klar zum Bewusstsein gekommen war, im Sinne des Christenthums modificirt und sie selbst der neuen Religion nicht ungeneigt gemacht.

1) Ein Analogon in der oben bezeichneten Richtung bietet die Thatsache dar, dass wir trotz der grossen Bedeutung, welche der Bischof Ulfila († ca. 380) für die Geschichte dadurch gewonnen hat, dass er den Gothen das Christenthum in arianischer Lehrausprägung vermittelte, sehr wenig über das Leben dieses Mannes wissen. Cf. Waitz: Leben und Lehre des Ulfilas, Hannover 1840, und Bessel: Ulfilas, Göttingen 1860. Mit ihm kann sich aber Nicetas an Bedeutung durchaus nicht messen. Es darf also nicht befremden, wenn die Nachrichten über ihn noch weit spärlicher fliessen.

Weniger bedeutend ist Nicetas als Theolog. Es kann nicht unsere Absicht sein, seine theologischen Anschauungen im einzelnen darzulegen. Eine solche Darstellung würde, wie sie bei dem geringen Umfang seiner Traktate sehr lückenhaft bleiben und oft auf schon Gesagtes zurückgreifen müsste, so die unserer Untersuchung zunächst gestellten Grenzen überschreiten. Vielmehr kommt es uns darauf an, seine theologische Position in dem grossen innerkirchlichen Kampf jener Zeit und den Grund, welcher für seine Stellung massgebend war, in Kürze zu charakterisiren.

Mit Entschiedenheit stellt sich der Missionsbischof auf den Boden des nicänischen Bekenntnisses. Von dieser mit der katholischen Christenheit ihm gemeinsamen Basis aus bekämpft er die Arianer sowohl wie die Macedonianer, und zwar ist seine Oppositionsstellung gegen sie begründet und bestimmt durch sein Verhältniss zur Schrift, die nach seiner Ansicht bei jenen Häresien nicht zu ihrem vollen Recht kommt. Hören wir seine eigenen Worte!

Auf der Synode zu Nicäa ist die „Wahrheit nach Vergleichung und genauer Prüfung aller (heiligen) Schriften festgestellt und niedergeschrieben worden“ [1]). Dieses Urtheil über die Uebereinstimmung des Synodalbeschlusses zu Nicäa mit der heiligen Schrift gewinnt eine um so höhere Bedeutung, als er Arius gerade kurz zuvor dessen Geringschätzung „der Worte der Evangelien und der Predigten der Apostel“ zum ärgsten Vorwurf gemacht hat.

So stellt sich Nicetas auf den Standpunkt der Schrift, um aus ihr Rechenschaft von seinem Glaubensbekenntniss den Gegnern gegenüber abzulegen und sie zu bekämpfen, deren Anschauung, besonders vom h. Geiste, allenfalls der einer tortuosa philosophia sein mag, mit der Meinung aller Schriften sowohl alten wie neuen Testaments aber im direkten Widerspruch steht. Hier gilt es unter Ver-

1) Cf. ob. p. 330 f.

zicht auf unerspriessliche menschliche Deduktionen und Abstraktionen sich einfach auf das Wort seines Gottes zurückzuziehen[1]). Diese Forderung, welche er den Anhängern des Macedonianismus, die zur Vernichtung des kirchlichen Friedens beitragen und in die Kirchen selbst einen „endlosen Streit" bringen[2]), gegenüber erhebt, sucht er selbst streng zu erfüllen. Er ist dazu um so mehr veranlasst, als die Gegner für ihre Auffassung kein unzweifelhaft klares Zeugniss beibringen können[3]), und als sie, wie es scheint, mehr dazu neigen, ihre Ohren vor dem Worte Gottes zu verschliessen, als ihm wie einem himmlischen Zeugniss mit Glauben zu begegnen[4]). So wird vorzüglich in der Theilschrift De spirit. scti. pot. Bibelstelle auf Bibelstelle citirt. Der Beweis also, welchen er zur Rechtfertigung des kirchlichen Glaubens führt, ist der Schriftbeweis. Nirgends finden wir, dass er gewillt ist, der Spekulation irgend welche Koncessionen zu machen oder ihr wohl gar irgend einen bestimmenden Einfluss auf seine theologische Anschauung zu gewähren. Die Schrift allein ist ihm Normativ wie Korrektiv der „fides ecclesiae". Demnach liegt der Grund für die Betonung und den Erweis der Schriftmässigkeit des christlichen Glaubens einerseits in seiner Abneigung gegen jede philosophische Behandlung desselben, andererseits rekurrirt er auf das geschriebene Wort, um seinen Lesern den Glauben der Kirche voll und ganz zu erhalten und sie zur Be-

1) Cf. N. coll. p. 320.

2) Vgl. den Eingang zu den beiden Theilschriften in N. coll. p. 314 u. 319.

3) Cf. N. coll. p. 320: Si autem interrogemus eos, unde possint probare spiritum sanctum factum, cum non habeant de scripturis certum evidens testimonium, assumunt illud, quod dictum est in evangelio (l. c. Ev. Joh. cp. 1 v. 1). Assumunt und nicht assumant, wie der cod. Chis. will, ist zu lesen. Wie der spätere Satz: Dicunt ergo etc. zeigt, handelt es sich nicht um eine von Nicetas seinen Gegnern angedichtete Beweisstelle aus der heil. Schrift, sondern um eine solche, welche sie in Wirklichkeit, aber mit Unrecht, für ihre Argumentation verwandten.

4) Cf. N. coll. p. 323.

kämpfung eines jeden tüchtig und geschickt zu machen, der sie darin angreift[1]).

Diese Art seiner Beweisführung, das stete Zurückgreifen auf die h. Schrift, steht in engster Beziehung zu dem Zwecke, welchen die Litteratur des Nicetas erfüllen will. Denn ist es so, wie Gennadius bezeugt, dass sie zur Instruction für die unmittelbaren Taufkandidaten diente — und nach dem Inhalt der uns erhaltenen Traktate haben wir keinen begründeten Anlass, seiner Angabe skeptisch gegenüber zu stehen —, dann durfte er keine Methode wählen, welche seinen Lesern hätte befremdlich erscheinen können. Die heilige Schrift war ihnen, wenn nicht aus eigener Lektüre, so doch wenigstens aus der Predigt und dem Katechumenenunterricht bekannt. Was ihr zur Begründung des christlichen Glaubens entnommen wurde, durfte von vornherein den Anspruch auf Allgemeinverständlichkeit und Allgemeinverbindlichkeit machen. Hätte sich der Verfasser dagegen auf das Gebiet theologischer Spekulation begeben oder bei der Philosophie eine Anleihe gemacht, so hätte er sich bei diesen Neulingen im Christenthum, die eben dem Heidenthum entnommen waren und nur erst mit einem Fuss in der neuen Religion standen, jedenfalls verderblichen Missverständnissen ausgesetzt. Seine Schriften verfolgen eine durchaus praktische, nicht wissenschaftliche Tendenz. Und im Wesen einer Schrift, welche praktischen Bedürfnissen Rechnung trägt, liegt es begründet, nicht den Standpunkt seiner Leser, sei es in intellektueller, religiöser oder moralischer Hinsicht zu ignoriren, sondern in Anlehnung und Anpassung an das Maass ihrer Erkenntniss und ihres Verständnisses sie zu einem tieferen Eindringen in die Heilswahrheiten des Christenthums zu führen. Will man Nicetas in seiner Eigenschaft als Theologen gerecht werden, so muss man seine litterarischen Arbeiten begreifen als Schriften, die, vielleicht während intensiver

1) Cf. P. Casp.: K. A. p. 354 f.

und extensiver Missionsarbeit verfasst, praktischen Zwecken dienen sollen.

Von hier aus gewinnen wir auch den richtigen Maassstab für die Beurtheilung seiner Leistungen als Schriftsteller. In sachlicher Beziehung zeigt er seine Meisterschaft in der Beschränkung des Stoffs auf das unumgänglich Nothwendige, in formeller ist der Stil, die Diktion, völlig richtig beschrieben, wenn Gennadius von einem simplex et nitidus sermo des Nicetas spricht. In beider Hinsicht spiegeln die Worte Cassiodors einen sehr richtigen Eindruck wieder, welchen er aus der Lektüre der Ganzschrift De fide gewonnen hatte, wenn er an ihr lobend die knappe, übersichtliche Zusammendrängung des Inhalts und die fesselnde Darstellung anerkannt. Diese Ansicht kann die Explanatio an ihrem Theile nur bestätigen. Sie ist in der That stilistisch wie sachlich „durch grosse Schönheit ausgezeichnet“ [1]).

Vortheilhaft heben sich seine Schriften durch die erwähnten Eigenschaften von der zeitgenössischen Litteratur ab. Die unleidliche Phrase, welcher wir bei seinen Zeitgenossen, den sich im Stil zumeist an Cicero anlehnenden kirchlichen Schrifstellern, Ambrosius, Rufin und Hieronymus, begegnen, drängt sich nirgends hervor. Der Wortfülle vollends, dem Wortschwall ist er abhold. Dem widerstreitet es nicht, wenn an solchen Stellen, wo der Gedanke [2]) oder die besondere Situation [3]) eine vollere Diktion nothwendig macht, eine mehr oratorisch gehaltene Darstellung Platz greift. Hier forderte das Gewicht der Sache selbst zu grösserer Ausführlichkeit auf, und es ist daher nur ein Beweis für den richtigen

1) Cf. P. Casp.: K. A. Einleitendes Vorwort p. XXVI.

2) Vgl. P. Casp.: K. Anecd. p. 341 ff. Die Aufzählung der heidnischen Laster, Sünden und Gewohnheiten, denen der Christ bei der Taufe entsagte (vielleicht liegt hier eine mehr oder weniger festgeprägte Abrenuntiationsformel vor!), und N. coll. p. 339 f. Fragm. III die Ausmalung trauriger sittlicher Zustände.

3) Cf. den Schluss zur Expl. symb. bei P. Casp.: K. Anecd. p. 360.

Geschmack und Takt unseres Schriftstellers, mit welchem er für den jedesmaligen Gedanken an der Concinnität des Ausdrucks festhält. — Demnach bewahrt der Verfasser selbst in der Einfachheit der Rede jenes pädagogische Accommodationsvermögen an die Fassungsgabe seines Leserkreises, dass wir die erhaltenen libelli nach dieser Richtung hin in ihrer Art als Meisterstücke betrachten können.

So steht der Bischof Nicetas von Remesiana, der Verfasser der unter diesem Namen vorhandenen Traktate, vor uns als ein Mann, der seine Lebensaufgabe in der Missionsthätigkeit an den Hämusvölkern, den Bessen, erkannt hat. Ein weites Missionsfeld umspannt seine Thätigkeit. Dennoch sind es grosse Erfolge, welche er aufzuweisen hat, die, falls die Hypothese richtig ist, dass die Bessen in den neutralen Hämusgebieten den Grundstock für das Wlachenthum bildeten[1]), den späteren Wlachen das katholische Christenthum sicherten und ihm als dem Apostel der Bessen eine erhöhte Bedeutung für die Geschichte der Ausbreitung der christlichen Kirche verleihen würden.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung. Möge dieser Versuch, die „dunkle Gestalt" des Verfassers der für die Symbolgeschichte wichtigen Explanatio symboli in das Licht der Geschichte und der geschichtlichen Beurtheilung zu rücken als ein Beitrag zur Lösung der nicht unwesentlichen, aber schwierigen Nicetasfrage nicht unwillkommen sein!

---

1) Cf. W. Tom.: Oest. Gymn.-Zeitschr. p. 450 u. sonst.

Lebenslauf.

Johann Ludwig Ernst Hümpel wurde am 29. Mai 1867 zu Borstorf im Kreise Herzogthum Lauenburg als neuntes Kind des am 18. April 1874 verstorbenen Hauswirths Hümpel geboren. Bis zur Konfirmation besuchte er die Schule seines Heimathsdorfes und war dann noch fast zwei Jahre in der Landwirthschaft seiner Mutter thätig. — Den ersten gymnasialen Unterricht erhielt er bei seinem auch sonst sehr um ihn verdienten, verehrten Seelsorger, Herrn Pastor L. Karstens in Breitenfelde. — Mich. 1883 in die Untertertia des Gymnasium Lauenburgense zu Ratzeburg aufgenommen, absolvirte er am 29. März 1889 daselbst das Abiturientenexamen. — Auf der Universität wandte er sich dem Studium der Theologie und Philosophie zu und hörte an den drei von ihm besuchten Hochschulen in Greifswald (S.-S. 1889 bis S.-S. 1890 incl. u. W.-S. 1891/92), Leipzig (W.-S. 1890/91 u. S.-S. 1891) und in Erlangen (S.-S. 1892 bis W.-S. 1893/94 incl.) die Vorlesungen folgender Herren Professoren der theologischen und philosophischen Fakultät:

1. in Greifswald: Bäthgen, Cremer, Meinhold, von Nathusius, Schlatter, V. Schultze und Zöckler; Bernheim, Kessler und Rehmke,

2. in Leipzig: Gregory, Hauck, Luthardt, Rietschel und Zahn; Wundt und

3. in Erlangen: Caspari, von Frank, Köhler und Zahn; Class, Luchs und J. von Müller.

Am 28. November 1892 bestand er das theologische Examen pro lic. conc. zu Ratzeburg in Lauenburg und wurde endlich nach bestandener mündlicher Prüfung auf Grund vorliegender Abhandlung am 5. März 1894 von der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen zum Doktor der Philosophie promovirt.

Verbesserungen.

Auf p. 32 (306) Z. 11 von unten lies vivens statt viveus.
„ „ 39 (313) „ 7 „ „ „ 357 „ 327
„ „ 40 (314) „ 6/5 „ „ „ überdies.